KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XIX (1953), 5

INHOUD :

A. E. Meeussen, *De talen van Maniema*, p. 385.
J. E. A. Grootaert, *Le canevas de l'organisation coutumière, administrative et judiciaire*, p. 392.
A. De Rop, *Het toonsysteem van het Lomongo en het Oerbantoe*, p. 413.
A. E. Meeussen, *Rundi-teksten van André Barumwete*, p. 420.
E. Possoz, *Impressionnisme et ethnologie juridique*, p. 428.
B. Dijkman, *Korte geschiedenis van de bevolking der bestuursgebieden van Bondo en Ango* (slot), p. 434.
K. Dillen, *Spreuken der Bena Kanioka*, p. 453.
A. Kalanda, *Deux contes Luba*, p. 458.
B. Dipumba, *Poème Luba*, p. 468.
Bibliografie, p. 469 ; *Mededelingen*, p. 478 ; *Ontvangen boeken*, p. 480.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland F 225.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger F 225.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : F 225.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles. Books for favour of review are sent to the Editor.

DE TALEN VAN MANIEMA
(Belgisch-Kongo)

door A. E. Meeussen

Over de talen van Maniema waren tot hiertoe slechts weinig gegevens beschikbaar, hoofdzakelijk de vertaling van een paar Evangelieteksten in het Lega en het Furiiru. In 1950-1951 kon ik in opdracht van het Ministerie van Koloniën een studiereis van tien maanden ondernemen voor taalonderzoek in Oost-Kongo. In feite moest het grootste deel van de tijd aan het Rundi besteed worden, wat voor elk van de talen van Maniema slechts een acht- of tiental dagen overliet. De beschrijvingen die op die opnemingen steunen, zijn dan ook maar schetsen, die vooral hierdoor belang kunnen hebben, dat ze voor onbekende talen vergelijkbare gegevens brengen, zowel voor de grammatica als voor de woordenschat (ong. 240 woorden) [1].

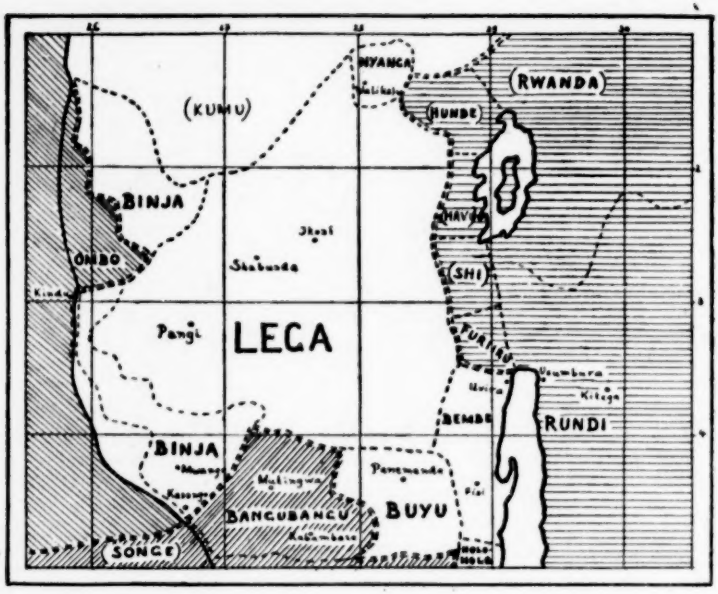
De eigenlijke Maniema-talen omvatten :

1. Het Lega (korte opneming te Ikozi ; hs. nota's van Rev. G. Kennedy en Aug. Kambala).
2. Het Noord-Binja of Oost-Songola (opgenomen te Kailo).
3. Het Zuid-Binja („Zimba", opgenomen te Mwanga).
4. Het Bembe (opgenomen te Uvira).
5. Het Buyu (opgenomen te Penemende).

Dit Lega-complex omvat buiten Maniema waarschijnlijk nog : het Genya (hs. gegevens van Rev. J. Carrington), het Lengola (gegevens van E. P. M. Rommes), het Mituku (eigen zeer korte opneming), en, in het Zuiden, het Holoholo (volgens gegevens bij Guthrie, *Classification*, en bij Schmitz, *Les Baholoholo*).

Moeilijker te bepalen is de positie van enkele uitstervende talen langs het Tanganyika-meer, o. m. het Vira en het Masanze, die samen wellicht één taal uitmaken, het Zyoba. Hier vinden we

[1] Zie, voor het Ombo en het Bangubangu, de korte beschrijvingen in de „Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo", Tervuren. — Met ɨ en ʉ worden hier gesloten i en u bedoeld.



geen uitgesproken kenmerken : meestal is er overeenkomst met Lega en Bembe, soms met Furiiru en Rundi.

Het Nyanga (opgenomen te Walikale) staat in losser verband met het Lega-complex, en gaat wellicht eer met het Nandi samen.

De overige talen van Maniema zijn onderdelen of uitlopers van andere complexen of zones :

1. Het Ombo (of West-Songola, opgenomen te Kailo) is een vorm van het Mongo ; in zijn woordenschat leunt het wel aan bij het Tetela, maar in klanken en vormen komt het dicht bij het eigenlijke Mongo.

2. Het Bangubangu (opgenomen te Lusangi en Mutingwa) vertoont alle kenmerken van het Luba-complex, ongeveer op dezelfde wijze als het Songe.

3. Het Furiiru (opgenomen te Lemera) gaat samen met Shi, Hunde en Havu, die op hun beurt thuishoren in het grotere complex dat gaat van het Ganda tot het Rundi en Ha.

Eigen kenmerken van het Lega-complex vinden we op het

	hals	*wenkbrauw*	*rook*	*uitgaan*	*maan*	*baard*	*been*	*regen*	*sterven*
Ombo	-kɲngú	-kɲke	-lɲnga	-lɲme	-élɲ	-elu̧	-ú̧mba	-bú̧la	-bwá
N.-Binja	-kɲngú	-kɲe	-úkɲ	-lɲm-	-élɲ	-jelu̧	-kú̧a	-v$^{\cdot}$ú̧la	-kw^{f}á
Z.-Binja	-kɲngú	-kɲye	-ú̧kɲ	-cɲm-	-écɲ	-efu̧	-kú̧a	-bú̧a	-kwá
Lega	-kosɲ	-kɲge	-úkɲ	-zɲm-	-ézɲ	-zelu̧	-kû̧a	-búla	-ú̧a
Bembe				-cɲmin-	-écɲ	-lets^{f}u̧	-'ú̧wa	-b^{v}ú̧la	-'wá
Buyu	-oʃɲ	(-ú̧ú̧)	-ɨi	-cɲm-	-écɲ	-lecu̧	-ú̧ta	-bú̧la	-wá
Vira	-gosi	-síke	-úsi	-zím-	-ézi	-levu	-vúha	-vúla	-fwá
Nyanga	-kotɲ			-rɲm-	-érɲ	(-sáná)	-kú̧a	-bú̧ra	-kpá, kwá
Furiiru	-gósí			-zim-	-ezí	(-ânwá)	-vuha	-vulá	-fwa
Bangubangu	singú	fifíínu	-isí	-zìm-	-izí	-zevwà	-fuhá	-vulá	-fwǎ
Holoholo [1]	kingu	kiki	munki	-ʃimi-	-ezi	-leʃi	-ya	-bila	-kia

[1] Uit SCHMITZ, *Les Baholoholo.*

gebied van de klanken en de woordenschat, maar vooral in de spraakkunst.

Phonologisch worden zeven klinkers onderscheiden, maar er is geen tegenstelling tussen korte en lange klinker, ook al wordt de klinker van de voorlaatste klankgreep regelmatig lang gerealiseerd. Het toonstelsel vertoont rechtstreeks verband tussen toon en element : „syllabische" toon zonder verdubbeling, verschuiving of omkering. Dit alles is hetzelfde als in talen gelijk het Mongo, maar verschillend van het Luba-complex (ook Bangubangu) en het Ganda-Rundi-complex (ook Furiiru), waar we vijf klinkers hebben en de tegenstelling tussen lange en korte klinker. De medeklinkers hebben in de talen van het Lega-complex, en klaarblijkelijk ook in het Holoholo, in veranderlijke mate speciale vormen vóór gesloten **i** en **u** ; Ombo (gelijk Mongo) heeft alleen **c**, eerder dan **t**, vóór gesloten **i**, terwijl Bangubangu (gelijk Luba) en Furiiru (gelijk Rundi enz.) regelmatig assibilatie tot **v**, **f**, **z**, **s** enz. vertonen. Vira en Masanze hebben vijf klinkers, geen quantiteitsoppositie, gedeeltelijk verschoven toon, en geassibileerde medeklinkers. Vgl. voor al deze klankverschijnselen de tabel op blz. 387.

Grammatische kenmerken zijn vooral in het prefixsysteem te vinden.

1. Het prefix van klasse 6 is niet alleen in nominale, maar ook in pronominale en verbale woorden **ma-**, terwijl klassen 1, 3 en 4 alleen in het nominale prefix **m-** hebben. Dit kenmerk van de eigenlijke Maniema-talen (Lega, Binja, Bembe, Buyu) is niet te vinden in Nyanga, Vira, Masanze, Holoholo, noch in Ombo, Bangubangu, Furiiru. Voorbeelden :

Buyu	Nyanga
mwǎna kûno, *dit kind*	**mwǎna úno,** id.
bǎna bâno, mv.	**bǎna báno,** mv.
nswé kûno, *dit hoofd*	**muntwé úno,** id.
mɨswé kîno, mv.	**mintwé íno,** mv.
lithú lîno, *dit oor*	**koté kúno,** id.
mathú mâno, mv.	**maté áno,** mv.

2. Het pronominale prefix heeft niet alleen in klassen 1 en 9 lage toon, maar ook in kl. (4 en) 18 ; dit geldt ook voor Vira en Masanze ; het Ombo heeft lage toon in het pronominale prefix

van een tamelijk onduidelijke klasse 17 ; het Nyanga en de andere talen hebben hoge toon in het pronominale prefix van kl. 18.

3. Klasse 9 is in de congruentie duidelijk onderscheiden van kl. 7 en 10 ; het Ombo vertoont de neiging van het Mongo om klassen 7 en 9 te laten samenvallen ; het Bangubangu deelt met de andere talen van het Luba-type het verlies van de kl. 10.

Een voorbeeld uit het Zuid-Binja, het woord voor „alle", kan deze laatste twee kenmerken illustreren :

kl. 1 **ŏse**, 2 **báse**, 3 **óse**, 4 **ĕse**, 5 **lése**, 6 **máse**, 7 **kése**, 8 **bi̧se**, 9 **ĕse**, 10 **ci̧se**, 11 **lóse**, 12 **káse**, 13 **tŏse**, 14 **bóse**, 16 **áse**, 15-17 **kóse**, 18 **mŏse**, [19] **si̧se**.

4. Alleen klassen 4 en 9 vertonen neiging tot samenvallen in de congruentie (klassen 15 en 17 blijven hierbij buiten beschouwing). Deze strekking komt ook in het Nyanga en elders voor, maar is alleen in het Binja, Bembe en Buyu volledig doorgevoerd, en wel het treffendst in het Binja, waar ook het adjectief geen verschil meer oplevert :

Noord-Binja	Zuid-Binja	
4 **misaj̧ mele**	**misani melémele**	*lange vingers*
9 **njóka mele**	**njóka melémele**	*een lange slang*
10 **njóka li̧le**	**njóka ci̧léci̧le**	*lange slangen*

5. Naast de gewone diminutiefklassen 12 en 13 bestaat kl. 19 met Zuid-Binja **si̧-**, Bembe en Buyu **hi̧-**, Vira (en Furiiru !) **hi-** ; ze duidt hele kleine dingen aan, en wordt niet, gelijk in het Mongo en Ombo, steevast als enkelvoud van kl. 13 gebruikt.

6. In het Furiiru en het Nyanga verschijnt het substantief met of zonder voorklinker : Nyanga **mwăna**, *kind*, mv. **băna**, maar enk. ook **ómwăna**, **émwăna**. In het Ombo en Bangubangu is er in het geheel geen voorklinker. In de overige talen hebben de gewone substantieven een latente voorklinker. Dit is te merken aan de eerste toon of de eerste klinker van connectief en possessief (**i**, of hoge **i** of **a** in alle klassen) en van het copulatief (**ni-**, **nu-** *en*, *met*), terwijl andere substantieven (kl. 1a: eigennamen, verwantschapsnamen, het woord voor *wie*) in dezelfde voorwaarden **a** hebben met de eigen toon van het pronominale prefix (hoog, — maar laag in kl. 1, 4, 9, 18). Ook het Vira en Masanze vertonen dit kenmerk.

Voorbeelden uit het Zuid-Binja :

1 **mwǎna wímunuŋ́ŋ́**, *kind van grijsaard*	**mwǎna waMongwéto**, *kind van Mongweto*
2 **bǎna bímunuŋ́ŋ́**, mv.	**bǎna báMongwéto**, mv.
3 **mucʃi wímunuŋ́ŋ́**, *koord van grijsaard*	**mucʃi wáMongwéto**, *koord van Mongweto*
4 **micʃi yímunuŋ́ŋ́**, mv.	**micʃi yaMongwéto**, mv.
nímunuŋ́ŋ́, *met een grijsaard*	**naMongwéto**, *met Mongweto*
munuŋ́ŋ́, *grijsaard*	

7. De stam van het woord voor *twee* heeft in zijn eerste klankgreep toonharmonie met het prefix (terwijl zijn eindklinker **een** vaste hoge toon heeft) ; in het Buyu :

2 **bábílí**, 4 **kibilí**, 6 **mábílí**.

Ook het Vira kent dit verschijnsel.

8. Kernen met eigen hoge toon hebben in bepaalde werkwoordvormen en in oneigenlijke adjectieven tooncontrast tegenover de voorafgaande klankgreep in de westelijke en noordelijke talen : Noord-Binja 4 **yalúlúká**, 11 **lwáluluka** *rood* ; dergelijke feiten zijn ook in het Genya en zelfs in het Mumbisa nagewezen (L. DE BOECK, *Een greep uit de Mombesa-taal*, Aequatoria 14 (1951) 142).

9. Een verbaal eindelement **-a** met hoge toon *in medio* maar lage toon *in fine* (metatonie) komt ook elders voor, bijv. in het Duala en het Suthu ; in de Maniema-talen (ook Ombo !) staat het verschijnsel in nauw verband met de noemvorm van kl. 15-17 (maar niet met die van kl. 5), die ook metatonie heeft. In het Lega bijv. hebben buiten de infinitief maar twee persoonsvormen metatonie, en wel die met het vormkenmerk **-ku-** : **tukulindílá mukota**, *we wachten op de chef*, maar : **Tukulindila**. *We wachten.* In het Bembe :

'uhúlana, *buitengaan*	**'uhúláná 'mnumbá**, *uit het huis gaan*
'ihúlana, „	**'ihúlana 'mnumbá**, „

Grammatische kenmerken als deze kunnen natuurlijk niet altijd op iedere taal toegepast worden : er is al eens een taal in de groep die een bepaald kenmerk niet vertoont, of een taal buiten de groep die datzelfde kenmerk wel vertoont. Dit geldt in nog hogere mate voor lexicale kenmerken, die vooral door conjuncte

toepassing de ene taalgroep van de andere afgrenzen. Enkele voorbeelden van lexicale overeenstemmingen in het Lega-complex zijn : **-kíl-** *vallen*, **-sél-** *braken*, **-galuk-** *draaien* (elders *terugkeren*), **-séke** *zand* :

	vallen	*braken*	*draaien*	*zand*
Ombo	**-kwǎ**	**-b-ụta**	**-tụ́lula**	
N.-Binja	**-kíra**	**-séra**	**-alula**	**-sée**
Z.-Binja	**-kía**	**-séa**	**-fụ́ula**	**-sékenjá**
Lega	**-gwa**	**-sála**	**-galukịa**	**-sége**
Bembe	**-'fla, -kwa**	**-lú'a**	**-kalu'a**	**-séke**
Buyu	**-kwa**	**-séla**	**-kalula**	**-sée**
Vira	**-gwa**	**-ʃála**		**-ʃéná**
Nyanga	**-kíre, -ké**	**-sára**	**-bíndúra**	**-sịe**
Furiiru	**-gwa**	**-ʃala**	**-hindula**	**-ʃeeɲu**
(Rundi	**-gwa**	**-dáhwa**	**-hindukira**	**-seéɲi)**
Bangubangu	**-honá**	**-lasá**		**-ʃengyá**
(Luba	**-ʃoná**	**-luká**	**-vindula**	**-séɲá)**

Opmerkelijk is het feit dat de marginale Maniema-talen, nl. Binja, Bembe en Buyu, in meer dan één opzicht onder elkaar enger samenhoren dan met het centrale Lega. Dit belooft interessante resultaten te zullen opleveren zodra deze talen ook taalgeografisch kunnen bestudeerd worden.

LE CANEVAS DE L'ORGANISATION COUTUMIÈRE, ADMINISTRATIVE ET JUDICIAIRE

par J. E. A. Grootaert
juge du Tribunal de Parquet (Élisabethville)

1. *Remarque préliminaire.* — Cette note constitue l'introduction à une critique de la composition des tribunaux et circonscriptions indigènes. En effet, il n'est pas possible d'apprécier l'exécution qui a été faite de la législation sur ces matières sans connaître au préalable le substratum sur lequel elle doit être appliquée : la société coutumière indigène.

Il n'est pas possible de décrire cette organisation en détail pour tous les milieux coutumiers de la Colonie.

La présente étude est un résumé synoptique de plusieurs études, la plupart non publiées. Les définitions y sont simplement énoncées : elles sont justifiées dans ces études. Comme il s'agit de droit non écrit, nos définitions doivent d'ailleurs être contrôlées et justifiées plutôt par expérience vécue avec les populations africaines. La justification et le contrôle „en chambre" par la rédaction et la lecture de publications n'ont qu'une valeur indirecte.

Nous invitons tous ceux qui sont à même de vivre avec les populations africaines de vivre l'expérience directe de nos définitions. Elle sera la meilleure justification de celles-ci. C'est pourquoi nous publions ce résumé avant d'avoir trouvé le temps d'achever la rédaction des études justificatives complètes. Cependant l'expérience de l'organisation sociale coutumière exige impérieusement l'humilité de ne pas imposer aux indigènes nos propres idées à leur sujet, mais au contraire d'accepter qu'ils ont quelque chose à nous apprendre. Sans cette humilité il est tout à fait impossible de saisir quoi que ce soit de la vie sociale africaine.

2. *Définition des coutumes* [1]. — Est coutume chaque disposition

[1] Cf. la justification de cette définition dans notre étude inédite sur la définition du droit coutumier.

concernant le comportement social humain, laquelle est obligatoire directement d'après le sentiment général de la population intéressée par elle.

3. *Définition du droit coutumier* [1]. — Le droit coutumier est l'ensemble (corpus juris) de ces dispositions dans une „seigneurie" (cf. infra n° 20 définition de cette notion).

4. *Sortes de droit coutumier* [1]. — Comme dans le droit écrit, il existe plusieurs sortes de droit coutumier. Il suffit de citer ici les principales : 1° droit positif : a. ancien ou traditionnel, b. nouveau ; 2° droit périmé.

5. *Le droit coutumier positif* comprend les dispositions qui sont actuellement obligatoires parce qu'elles sont actuellement le sentiment général de la population du ressort intéressé. Il se divise en deux grandes classes générales : le droit coutumier ancien et le droit coutumier nouveau.

6. *Le droit coutumier ancien* comprend les dispositions qui sont actuellement obligatoires d'après un sentiment général actuel, mais que la population a hérité des générations précédentes. Ce sont les coutumes dites „traditionnelles".

7. *Le droit coutumier nouveau* comprend les dispositions qui sont obligatoires d'après un sentiment général qui vient de se créer parmi la population, suite à l'évolution de la société.

8. *Importance du droit coutumier.* — La valeur et la force du droit coutumier viennent de ce que ces dispositions sont obligatoires d'après le sentiment général actuel de chaque „seigneurie".

9. *Le droit coutumier désuet* comprend les dispositions qui furent antérieurement obligatoires d'après le sentiment général de la population de l'époque, mais qui ne le sont plus à ce jour parce que la population a changé de sentiment général à leur égard.

Le droit coutumier désuet est dans le droit non écrit l'équivalant des textes abrogés.

Ces dispositions ne sont plus en vigueur ; elles n'ont plus qu'un intérêt historique.

10. *Évolution du droit coutumier.* — Les dispositions du droit

coutumier évoluent de pair avec l'évolution du sentiment de la majorité de la population (droit coutumier nouveau, supra n° 7).

Une nouvelle disposition devient droit au moment où elle est obligatoire d'après le sentiment de la majorité de la population du ressort où elle doit être appliquée.

11. *Les évolués et convertis devant le droit coutumier.* — Le sentiment de quelques évolués ou convertis ne forme pas droit aussi longtemps qu'ils ne sont pas parvenus à faire partager leur sentiment par la majorité de la population [1].

12. *Le législateur devant la définition du droit coutumier et le droit coutumier nouveau.* — Le législateur semble ne pas avoir clairement saisi la définition du droit coutumier et notamment l'avoir confondu avec le droit coutumier ancien. Ceci appert notamment dans la terminologie qu'il a employée, lorsqu'il dit „traditionnel" pour désigner „coutumier".

Cependant, il a accepté sans aucun doute l'existence du droit coutumier nouveau. Par la même occasion il a reconnu que le sentiment général de la population est la base juridique du droit coutumier.

Ceci appert notamment de la discussion du texte, suivant lequel la compétence des tribunaux indigènes s'exercerait, même à défaut de coutume (lisez : ancienne) „lorsqu'un fait est réprouvé par la conscience commune des populations du resssort" (lisez : par le sentiment général nouveau) [2]. Le rapport du Conseil Colonial porte à ce sujet : „Il a déjà été argué en séance plénière pour le rejet de ce texte de ce qu'il allait à l'encontre des garanties formelles, données aux justiciables par la Constitution, que ce qui n'est pas interdit par la loi ne peut être puni", nulle peine ne pouvant être établie ni appliquée qu'en „vertu de la loi" ; qu'une peine doit être établie „avant d'être appliquée et que si la coutume (lisez : ancienne) a établi des peines, il n'en est pas de même de la simple réprobation ; qu'instaurer pareille base à la répression était ouvrir la porte aux abus de l'arbitraire."

---

[2] Cf. Rapport du Conseil Colonial sur le Décret du 17 mars 1938. Discussion de l'article 12.

L'administration a opposé les considérations suivantes à cette façon de voir : „Le droit de punir, avant de s'asseoir sur une coutume répressive au sens propre du terme (lisez : avant d'être droit ancien) doit nécessairement se baser sur la réprobation commune (lisez : sentiment général de la population : droit nouveau) source morale et point de départ juridique de la coutume..."

„Interdire aux Tribunaux indigènes d'exercer la justice répressive selon les seuls dictamens de la conscience commune (lisez : nier l'existence du droit coutumier nouveau) c'est dresser un obstacle invincible à la naissance de coutumes nouvelles, empêcher la réadaptation constante de celles qui existent déjà et condamner le droit coutumier à mort par inanition..."

13. *Exemple d'évolution* — L'indissolubilité du mariage. Dans une „seigneurie" le mariage entre chrétiens devient coutumièrement indissoluble depuis le moment où tel est le sentiment de la majorité de la population.

Celle-ci ne doit pas être chrétienne. Elle doit seulement être d'avis, même étant en majorité des païens, que pour les chrétiens le mariage est obligatoirement indissoluble.

D'autre part, même si la majorité de la population de la seigneurie est chrétienne, mais que malgré cela elle est d'avis que coutumièrement les chrétiens peuvent se divorcer, l'indissolubilité du mariage n'est pas coutumière.

14. La difficulté de découvrir le sentiment général de la population n'est pas un argument ni contre la définition de ce droit ni contre l'existence de celui-ci même.

15. *Ressort Territorial du droit coutumier.* — Il existe un „droit" (corpus juris) par „seigneurie", comme il en existe un par État dans nos sociétés.

16. *Terminologie. Droit non écrit africain (ou nègre).* — Coutume signifie donc essentiellement être obligatoire directement en vertu du sentiment de la majorité de la population (sans interventions d'organes comme nos chambres des représentants etc.)

Cette notion ne peut pas être confondue avec „usage", „habitude" ni „tradition".

„Usage" et „habitude" sont des pratiques de fait mais pas des dispositions obligatoires (cf. également GENY, *Méthodes d'interprétation et source du droit privé*, T. I.).

Les dispositions du droit coutumier nouveau, sans aucune tradition, sont tout aussi obligatoires que celles du droit coutumier ancien, tout comme un nouveau texte du droit écrit possède la même force obligatoire qu'un ancien. La seule différence est que le sentiment général des dispositions nouvelles vient de se créer soit à l'instant même. soit récemment, cependant que celui des dispositions anciennes existe déjà anciennement et donc traditionnellement.

Aux fins d'éviter la confusion si répandue qui consiste à prendre une partie du droit coutumier (l'ancien) pour le tout, il serait en principe utile de remplacer ces termes „coutume" et „coutumier" par „droit non écrit africain".

17. *Droit comparé.* — D'après notre constitution le droit repose également sur le sentiment général de la population. En effet, l'article 25 de la Constitution Belge déclare que tous les pouvoirs émanent de la nation. Cependant le sentiment général chez nous ne fait plus *directement* la loi. Tout un édifice de rouages a été mis sur pied qui est supposé exprimer ce sentiment (l'élection, chambre des représentants, sénat, signature du chef d'État contresigné par un ministre etc.).

Le droit chez nous repose donc indirectement sur le sentiment général de la population, et non plus directement.

Étant des populations primitives, les Bantous ne possèdent pas tous ces rouages intermédiaires.

Ils se limitent à l'essence des institutions. Les autorités, tant judiciaires que toutes les autres, doivent chacune consulter *directement* le sentiment général de la population. C'est précisément cette absence d'organisations intermédiaires, cette limitation à l'essence des choses qui fait que ces populations sont „primitives" [3].

[3] Cf. notre étude *Essentie en Primitief*, in *Band*, Léopoldville, 1946, p. 78 et suiv.

A. Organisation administrative coutumière (droit coutumier administratif)

18. *Le clan unitaire.* — L'unité organique de la société indigène est le clan.

Ceux-ci sont dans le droit coutumier des personnes juridiques ayant à leur tête un représentant : le chef de clan [4].

19. *Fédérations de clans.* — Quoique certains clans unitaires vivent isolément et indépendants de tout autre, ils sont généralement „fédérés". Souvent il y a plusieurs degrés de clans (voir un exemple infra n° 31).

Dans certaines régions les clans sont très peu fédérés, ailleurs il existe des fédérations très complexes.

20. *„Seigneurie".* — C'est l'ensemble des clans d'une fédération existant sous l'autorité d'un chef, coutumièrement complètement indépendant de toute autre autorité extérieure. Une telle fédération constitue dans le droit coutumier un état souverain ou mieux, en tenant compte du caractère féodal de cette organisation, une „seigneurie" [5] (infra n° 48).

21. *Suzerain.* — Le clan supérieur d'une fédération est le clan „suzerain" ; il forme dynastie ; son chef de clan est le suzerain de toute la fédération ou „seigneurie" (cf. infra n° 31).

22. *Vassaux* (clans et chefs). — Chaque clan qui doit obéissance

---

[4] Dans la société indigène le mariage ne crée pas une nouvelle unité sociale juridique mais seulement une association de fait : un ménage. Après le mariage, chaque époux continue à appartenir juridiquement à son clan. Les enfants appartiennent juridiquement au clan du père (patriarcat) ou au clan de la mère (matriarcat). Le mariage coutumier n'est d'ailleurs pas un contrat entre les époux mais entre les clans, dont les époux sont les exécutants consentants. Le contrat entre clans est conclu à leur sujet et avec leur accord (sinon il y a abus). Cf. à ce sujet notre étude concernant les femmes de remplacement, publiée par le *Bulletin des Juridictions Indigènes*, Élisabethville, 1947, n° 2, p. 57.

[5] Pour bien saisir l'organisation coutumière et notamment sa diversité dans tous les domaines, il est très utile de la comparer avec notre ancienne féodalité ; cf. p. ex. J. Calmette, *La Société Féodale* (coll. Armand Colin) et F. L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité?* (Coll. Lebègue).

à un clan et partant au chef de celui-ci, est un „fief". Le chef de tel clan est un „vassal" du chef du clan auquel il doit obéissance. Il lui doit obéissance et respect. L'étendue de cette obéissance varie de clan à clan (cf. infra n° 48).

23. *Fiefs simples et composés.* — Les fiefs peuvent être composés d'un seul clan unitaire (exemple : voir infra no 31 : B4).

Généralement ils sont composés. Plusieurs clans unitaires constituent une fédération subordonnée dans la seigneurie, dépendant comme une entité du suzerain (exemple : voir infra n° 31 : B1, avec ses clans vassaux C1 et C2).

24. *Fonctions respectives des clans unitaires, des fiefs et seigneuries.* — Les fonctions des clans unitaires sont plutôt familiales. Ils se fédèrent dans des buts dépassant cet ordre, notamment pour des fins économiques, stratégiques, religieux etc. .

Les fonctions des „fédérations" de clans, tant des „fiefs composés" que des seigneuries, sont donc plutôt de droit public.

25. *Chefs de fief* (composé). — Les chefs des fiefs (composés) sont en tout premier lieu chef de clan de leur clan unitaire.

Pour les distinguer des chefs sans clans subordonnés, il est utile de les désigner par le terme „chef de fief".

26. La hiérarchie complète se présente alors comme suit :

Personnes juridiques :		*Chefs de celles-ci* :	
Seigneuries (clans)		Suzerains (chefs de clan unitaire)	
↓		↓	
vassaux (clans)	fiefs composés →	vassaux (chefs de clan)	chefs de fiefs (chefs de clan unitaire)
	clans unitaires →		chefs de clan (unitaire)

27. *Nom propre des clans — nom de famille des indigènes.* — Chaque clan porte un nom propre.

Ce nom est le nom de famille des indigènes qui appartiennent à ce clan [6].

[6] Cf. à ce sujet notre étude *Les indigènes ont-ils un nom de famille?*, in *Aequatoria* (Coquilhatville, 1947, n° 1.

Les fiefs composés portent souvent le nom du clan supérieur (exemple : infra n° 31, le fief composé B, C, C 2, s'appelle du nom propre du clan unitaire B).

Les seigneuries portent souvent le nom propre du clan unitaire du suzerain (exemple infra n° 31, la seigneurie porte le nom du clan unitaire A).

28. *Noms génériques pour désigner les clans, fiefs, seigneuries et les chefs des dito.* — Chaque langage possède un nom générique pour désigner le clan unitaire et le chef de tel clan (p. ex. en Kikongo : clan = *nkanda*, chef de clan = *lemba*).

Pour autant que nous avons pu le découvrir, tous ne possèdent pas des noms génériques distincts pour désigner les fiefs, les seigneuries et les chefs de ceux-ci.

Pour éviter des confusions il convient de se rappeler que les indigènes désignent souvent les trois espèces par le même nom générique, quoique dans la pratique de la vie ils connaissent très bien les distinctions.

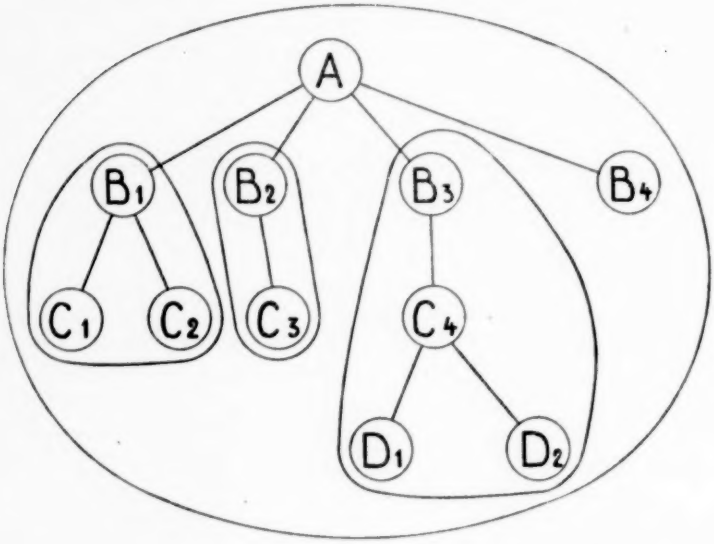
29. *Personnification des clans.* — Tant les „suzerains" que les „vassaux" à tous les degrés sont des chefs de clan unitaire. Ils concrétisent leur clan unitaire et éventuellement le fief composé, respectivement la seigneurie, en le personnifiant (cf. plus loin, la logique bantoue et la philosophie bantoue du droit, infra n°s 32 et s.).

Cette personnification constitue une confusion de la personne physique du chef avec la personne juridique qu'il représente. Elle est si intense dans l'esprit des indigènes que ceux-ci les confondent à tel point qu'ils citent le clan (personne juridique) pour le chef (personne physique) et l'inverse.

30. C'est dans l'ordre de cette confusion que les chefs prennent le nom de la personne juridique au moment où ils en deviennent le représentant. Celui qui devient chef de la seigneurie A devient A.

Dans l'ordre de cette confusion, pas seulement le „suzerain" mais son clan en entier est le supérieur des vassaux (les clans et la personne de leurs chefs) et ainsi chaque échelon des fiefs et des vassaux envers les échelons subalternes.

31. *Schema d'une seigneurie bantoue* [7].



LÉGENDE : Chaque cercle représente une personne juridique coutumière. Ceux qui n'entourent qu'une lettre représentent un clan unitaire. Ceux qui entourent plusieurs lettres représentent des fiefs composés. Celui qui entoure l'ensemble représente la „seigneurie".

Les clans B1, B2, B3 et B4 doivent obéissance directement au clan suzerain A (= deux échelons hiérarchiques) ; chaque clan doit obéissance directement à un clan B et par son intermédiaire au clan suzerain A (= trois échelons hiérarchiques) ; Chaque clan D doit obéissance directement à un clan C, par son intermédiaire et celui d'un clan B au suzerain A (= quatre échelons d'obéissance).

32. *Philosophie bantoue du droit.* — Les Bantous ont leur philosophie concernant l'origine et l'assiette du droit en général, les

[7] Nous possédons des exemples réels dans nos études inédites concernant les populations incorporées dans le secteur du Kwango et dans les chefferies des Binkie et des Bambunda du territoire du Moyen Kwilu du district du Kwango, province de Léopoldville.

coutumes, et l'autorité des chefs en particulier. Elle explique pour eux que ces dispositions en général et l'autorité de leurs chefs en particulier ne sont pas arbitrairement obligatoires.

Elle peut se résumer comme suit : l'origine et l'assiette du droit en général et de l'autorité des chefs en particulier est le „fondateur" [8]. Pour les Bantous cette philosophie a les mêmes significations et portée que la doctrine chrétienne que le droit et l'autorité viennent de Dieu et reposent sur Lui.

33. *Logique bantoue.* — Les Bantous estiment que la preuve d'une idée est faite lorsqu'elle existe dans une concrétisation [9].

34. *Langage bantou.* — Les Bantous expriment leurs idées au moyen de métonymies. Les concrétisations qui d'après les prémisses de leur logique sont les preuves de leurs idées sont également les symboles au moyen desquels ils communiquent leurs idées [9].

35. *Les „listes de chefs" ou prétendues „généalogies" des chefs.* — Par ces listes, prétendues „généalogies", les chefs de clan de tous les degrés se rattachent au „fondateur" : au moyen d'une chaîne concrète de noms elles sont la matérialisation qui concrétise la liaison du chef actuel à l'origine de son autorité, concrétisée elle-même par „le fondateur". Cette concrétisation (chaîne aboutissant à un fondateur) est premièrement d'après les prémisses de leur logique, la preuve de leur idée philosophique au sujet de l'origine et l'assiette de cette autorité et du droit en général, et deuxièmement le symbole au moyen duquel ils communiquent cette idée philosophique.

36. *Parties de ces „listes" (prétendues généalogies).* — En ce qui concerne les noms récents qui y figurent, ces listes indiquent les prédécesseurs réels des chefs actuels.

La partie récente est donc une liste de prédécesseurs, comme on peut également dresser la liste des Présidents de nos Républiques.

---

[8] Cf. notre étude inédite sur la philosophie bantoue du droit.

[9] Cf. notre étude *Bantu-Logica*, in *Band*, Léopoldville, 1946, n°s 4, 5, 9, 10 et 11.

Elle n'est pas une généalogie parce que les chefs bantous ne sont pas héréditaires (cf. infra n° 38).

37. En ce qui concerne les noms plus éloignés, rien n'établit que ces personnages ont réellement vécu, mais souvent ils sont manifestement légendaires (p. ex. lorsqu'il est dit qu'ils sont les fils d'une antilope, etc.).

Les chefs bantous ne sont pas héréditaires mais élus

38. Pour qualifier l'accession au pouvoir des chefs il y a lieu de se mettre d'accord au préalable sur la composition des clans, des fiefs et seigneuries, ainsi que sur la définition de la notion „d'héréditaire".

La parenté est le premier composant des clans, fiefs et seigneuries. Ces „États" n'ont pas une population très nombreuse. Il s'en suit que la grande majorité de la population de ces institutions est apparentée à un degré quelconque.

Une fraction n'est pas apparentée (les épouses dans les sociétés patriarcales, les époux dans les sociétés matriarcales, les esclaves et les clients). Ce sont les „alliés" [10]. Matériellement donc, en raison de la composition des clans, la majeure partie des chefs sont apparentés à un degré variable à leur prédécesseur. Cette parenté n'est cependant qu'une question de fait matériel et non une règle juridique. Ce fait ne signifie d'aucune façon que l'accession au pouvoir des chefs est héréditaire.

En effet, l'accession héréditaire au pouvoir est une règle juridique en vertu de laquelle le pouvoir se transmet dans un ordre de parenté strictement obligatoire. Un degré quelconque de parenté n'y suffit pas, selon nous.

Il n'y est tenu compte que de la parenté entre le prédécesseur et le successeur.

La succession héréditaire ne permet aucune discussion concernant le successeur.

Il n'y en a qu'un seul. Il est très connu d'avance.

Les indigènes connaissent aussi bien la parenté que nous. A

[10] Voir à ce sujet notre étude inédite sur la composition des clans unitaires.

beaucoup d'entre nous il nous arrive d'avoir des difficultés pour connaître la parenté des indigènes. Eux-mêmes n'ont aucune difficulté à ce sujet.

Si le pouvoir était héréditaire chez eux, la désignation du successeur ne donnerait lieu à aucune discussion, pas plus que chez nous.

Cependant, partout elle donne lieu à d'importants débats entre les chefs et notables. Quel est l'objet de ceux-ci? La parenté réelle avec le prédécesseur? Nullement, mais les qualités des candidats, leur dignité, leur compétence pour résoudre les problèmes d'actualité, etc.

Les critères de ces qualités ne sont pas toujours ceux que nous mettrions en avant. Ainsi par exemple, chaque candidat essayera-t-il de se rattacher au „fondateur" en avançant une liste de ses ancêtres — prétendue généalogie — qui aboutit au „fondateur". Ceci provient de leur logique par concrétisation. Si un des candidats parvient à faire accepter qu'il est relié au fondateur par une chaîne de prédécesseurs, il est certain de gagner pour sa candidature le sentiment de toute la population. Ceci est cependant tout autre chose que ce qu'exige la preuve de la succession héréditaire.

Pour celle-ci il ne faut pas monter jusqu'au fondateur. Il suffit d'établir le degré de parenté fixé par la règle avec *le prédécesseur*.

39. *Ces débats ont pour but de découvrir le sentiment général de la population au sujet du choix du nouveau chef.* — Chaque notable qui y participe exprime le sentiment de son clan. Ces débats sont une forme primitive de nos élections. Étant des populations illettrées, elles ne peuvent pas organiser des élections. Chacun communique oralement son sentiment à son chef. Ceux-ci communiquent oralement le sentiment des leurs à une réunion des chefs.

En tenant compte de cette forme primitive de la consultation de la volonté de la population, il doit être dit que ces débats sont des „élections" et que les chefs bantous sont „élus".

40. Une preuve accessoire que le pouvoir n'est pas héréditaire est le fait que parfois un „esclave" ou „client" devient chef, c'est-à-dire des membres du clan qui ne sont manifestement pas apparentés à leur prédécesseur [11].

[11] Cf. des exemples 1° dans l'étude du R. P. DE BEAUCORPS, *Le pouvoir*

41. Il est intéressant de remarquer que dès leur investiture les nouveaux chefs, même s'ils ne sont nullement apparentés à leur prédécesseur, sont ajoutés à la liste des chefs. Ceci est fait conformément à ce qui a été dit plus haut (supra n° 32 et s.).

42. On ne peut se laisser induire en erreur par les termes que les indigènes emploient pour désigner les rapports prédécesseur-successeur. Ceux-ci ne prouvent nullement l'hérédité du pouvoir. L'emploi de ces termes découle de leur logique par concrétisation et de leur langage métonymique. Même si le nouveau chef n'est nullement apparenté à son prédécesseur, son investiture fait que son prédécesseur devient son „père" et lui „son enfant". Les Bantous communiquent les situations juridiques par des termes empruntés à la parenté physiologique [12]. L'esclave est „l'enfant". Chez des populations matriarcales nous avons souvent entendu que les Bantous désignent leur cheffesse par le nom de „père". Les employeurs Européens, les autorités Européennes, etc. sont „leur père" ou „leur père et leur mère". Il est évident que ceci n'implique aucune idée de parenté physiologique. Il en va de même lorsque le chef-prédécesseur est désigné par le terme „ père"et son successeur désigné est traité comme s'il était son enfant. Il s'agit là uniquement de situations juridiques et de termes juridiques empruntés à la parenté physiologique.

43. *Comparaison avec nos élections.* — Nos élections ont le même but que les débats des chefs. Comme il a été exposé plus haut, étant des populations primitives les Bantous consultent *directement* le sentiment de la „nation", sans les rouages intermédiaires compliqués des populations civilisées. L'absence de ces rouages est précisément ce qui les rend primitifs (cf. supra n° 17).

44. Les Bantous ne sont pas racistes (ou pas encore à ce jour), c'est-à-dire que pour la majorité de la population il est tout aussi

---

politique et social dans la société indigène, in *Bulletin des Juridictions Indigènes*, 1945, p. 16 ; 2° dans notre étude citée supra (note 7) sur la chefferie des Bambunda.

[12] Cf. en ces sens : 1° notre étude citée à la note 9 ; 2° Possoz, *Eléments de droit coutumier nègre*, etc.

possible d'élire un Blanc comme chef qu'un Noir. La race n'est pas (encore) un empêchement pour elle.

Un indice en est qu'ils acceptent volontiers leurs maîtres blancs pour leurs „père et mère". Du point de vue politique ceci est un esprit très heureux. Le cas *Seretse Khoma* de la „seigneurie" Bamangwato au Bechuanaland en est un exemple typique. Ce Noir a épousé une dactylo anglaise à Londres pendant qu'il y faisait ses études de droit à l'Université. D'après une enquête officielle des autorités anglaises, la majorité de la population de son pays considère que dans les conditions actuelles, il est plus utile pour elle d'avoir pour chef un juriste ayant une formation universitaire européenne, malgré son mariage avec une Européenne, qu'un homme sans formation comparable à la sienne qui n'a pas épousé une Blanche. En d'autres termes, elle l'a „élu" pour chef malgré son mariage avec une Blanche et elle désire que les autorités anglaises l'autorisent de l'investir comme tel. Celles-ci (en raison de leurs théories héréditaires et racistes?) hésitent. L'oncle et ancien régent qui entrevoit la possibilité de pouvoir bénéficier de cette hésitation, fait tout ce qui est possible pour augmenter la confusion dans l'esprit des autorités anglaises et essaie de faire investir par elles un autre neveu, „pur sang", comme de force, puisque en contrariant le sentiment de la majorité de la population.

Par ailleurs ce cas illustre que le pouvoir n'est pas héréditaire chez les Bantous puisque deux neveux sont proposés comme „héritiers". Ceux-ci sont en réalité deux candidats à un pouvoir non-héréditaire (cf. supra 38 et s.).

Autorités auxiliaires coutumières

45. *Les notables et conseils de notables.* — Dans chaque clan, fief et seigneurie le chef de clan est dans son clan l'autorité supérieure dans tous les domaines : politique, judiciaire, religieux, économique, etc.

Dans tous les domaines ils ont des autorités auxiliaires qui les conseillent ou les aident d'une façon ou d'une autre dans l'exercice de l'autorité. Ce sont les „notables" de toutes les espèces (les „juges", les gardiens des fétiches du pouvoir, etc.). Ils agissent parfois à plusieurs dans des „conseils de notables".

46. *Les „Capitas"*. — Au Congo différentes espèces de capitas existent. Une d'elles fait partie de l'organisation administrative coutumière. Ce sont les personnes que les chefs de clan chargent d'exécuter les directives données par les Européens. Ils sont des représentants des chefs de clan, des chefs de fief et des suzerains pour les relations avec les Européens.

47. *Forme du Gouvernement coutumier*. — Tous les chefs bantous exercent leurs pouvoirs conformément à la règle fondamentale du droit coutumier, notamment : d'après le sentiment général de leur population. Ils sont les exécuteurs du sentiment général de leur population.

Les gouvernements bantous coutumiers (libres) sont donc rigoureusement démocratiques [13].

(Les populations soumises à des envahisseurs, immédiatement après la défaite, ne sont évidemment pas gouvernées d'après cette forme démocratique ; d'autre part les chefs coutumiers „libres" dont il s'agit et qui gouvernent démocratiquement, ne peuvent pas être confondus avec les noirs à la solde des Européens, qui sous l'étiquette „chef coutumier" se comportent à chaque occasion comme des envahisseurs, soit à leur propre profit, soit pour plaire à leur Européen. L'étude de ces exceptions sort du cadre du présent résumé. Nous les analysons en détail dans l'étude citée en note.)

48. La forme de gouvernement coutumier est imprégnée d'un esprit de diversité. L'esprit d'uniformité est étranger aux Bantous. En ce qui concerne leur gouvernement coutumier ceci signifie en premier lieu que les clans vassaux ne doivent pas tous de l'obéissance dans la même mesure ni dans les mêmes domaines. Un clan du 6e degré d'obéissance par exemple, peut être plus indépendant qu'un clan du 2e degré d'indépendance ; celui-ci peut être indépendant en matières religieuses, celui-là en matière de chasse, ou de tributs coutumiers, etc.

---

[13] Cf. notre étude *De Inlandse Maatschappij een Demokratie*, in *Band*, Léopoldville, 1945, n° 3, et notre étude inédite sur les gouvernements bantous. Nous y examinons les quelques exceptions qui y existent. — *La Société Nkutshu* par M. G. Brausch, in *Bulletin des Juridictions Indigènes*, Élisabethville, 1945 ; etc.

Cette absence d'uniformité est également comparable aux institutions de notre féodalité (cf. note 5).

Importance des chefs coutumiers

49. L'importance des chefs coutumiers se trouve dans les deux circonstances :

1° qu'ils sont „élus" par leur population ;

2° qu'ils „gouvernent" celle-ci d'après son sentiment général, c'est-à-dire, démocratiquement.

Il résulte de ces caractéristiques qu'ils sont soutenus par leur population. Ceci constitue leur force.

(D'après nombre d'auteurs leur importance serait à chercher dans leurs caractéristiques „traditionnelles" et „religieuses". Celles-ci ne sont que des accessoires et dans l'ensemble très peu importantes (cf. l'étude citée ci-dessus sub n° 47).

50. *La tribu.* — La tribu est une notion qui appartient à la culture et à l'anthropologie physique, au même titre d'une part que les légendes, les idiomes, etc., d'autre part que les races. Elle ne constitue pas une personnalité juridique dans le droit coutumier.

Une tribu est l'ensemble de la population qui possède certains éléments culturels et anthropologiques communs.

Les tribus sont les subdivisions des races, basées sur des subdivisions des éléments qui caractérisent les races. Ci-après nous examinerons brièvement quelques uns de ces éléments communs (n° 51, 54, 56).

51. A. *Origine commune ; ancêtre commun.* — Un premier élément culturel commun est que la population a le sentiment d'avoir une origine commune. Ce sentiment provient précisément et tout naturellement de l'expérience des éléments culturels et anthropologiques communs de la tribu.

De la constatation de ceux-ci il est conclu qu'ils doivent avoir une origine commune.

D'après la logique bantoue (cf. supra n° 33) celle-ci doit se concrétiser matériellement. C'est l'ancêtre commun. Celui-ci est donc la concrétisation du sentiment de la population de la tribu qu'elle doit avoir une origine commune.

Il est généralement dit qu'il a conduit toute la tribu à son habitat actuel, venant de son origine, c'est-à-dire, d'un pays situé dans une direction déterminée.

La situation exacte n'en est pas précisée.

Il se perd dans l'indéfini. Cette absence de précision, cet indécis même concrétise le néant d'où le fondateur a créé la tribu et tout ce qui existe dans celle-ci.

Il est patent que tout cela est légendaire et imaginaire et n'établit rien d'objectif.

52. *Valeur historique des prétendues „migrations"*. — Il n'existe aucune preuve historique d'elles.

Elles sont un élément de la genèse bantoue exposée ci-devant. Un chaînon matériel qui sert comme preuve par concrétisation de leur genèse d'après les prémisses de leur logique : la liaison matérielle entre l'habitat actuel et le néant dont le groupe est créé.

53. *Valeur politique actuelle des „ancêtres communs"*. — Même si, malgré l'absence de toute preuve historique, l'un ou l'autre ancêtre commun a vécu et a été le chef d'État de toute la tribu, il est évident que de nos jours il n'existe coutumièrement aucun „suzerain" qui serait le chef d'État coutumier de toute une tribu (cf. également infra n° 58).

54. B. *Une prétendue „généalogie" commune*. — Il a été exposé plus haut (supra n° 36) que la partie ancienne des „listes des chefs" est composée de noms légendaires et que chaque nouveau chef s'y ajoute par l'intermédiaire de ses prédécesseurs réels. Ceci est fait même si le nouveau chef n'est nullement parent de son prédécesseur, pour concrétiser l'idée de la population que son autorité repose sur l'origine de tout ce qui existe : le fondateur. Ces parties anciennes sont des clichés. Dans une tribu, chaque chef l'emploie pour démontrer le fondement de son autorité.

Ce cliché est un élément culturel commun de chaque tribu. Dans le même ordre il existe également dans nos „tribus", des légendes historiques communes, par exemple, celle des fils Aymon.

L'ancêtre commun est l'aboutissement de ce cliché ; il en fait partie.

Pas plus que pour lui il n'existe aucune preuve historique de ce

que les autres personnages qui y figurent ont vécu. Au contraire, plusieurs détails fournis à leur sujet (des faits héroïques accomplis par eux, la description physique qui en est donnée, etc.) témoignent de leur caractère légendaire.

55. *Valeur politique actuelle des „listes des chefs".* — 1° *La partie ancienne*, étant philosophique et légendaire, ne possède certainement aucune valeur objective pour l'administration actuelle des populations.

2° *La partie récente, notamment la liste des prédécesseurs* : Elle a la même valeur que les listes des prédécesseurs des Présidents de nos Républiques.

En tout cas, l'étude de ces listes, pas plus chez les indigènes que chez nous, ne permet de découvrir le successeur du chef. Pour cela il faut chez les Bantous consulter directement le sentiment général de la population, comme dans nos Républiques cela est fait indirectement par le vote du corps électoral chargé d'élire le nouveau Président de la République.

56. *Type d'organisation sociale.* — Dans une certaine mesure le type d'organisation sociale est un élément culturel commun à une tribu. Les mêmes autorités, portant les mêmes noms ou des noms analogues, sont retrouvées dans les diverses „Seigneuries" dont les populations appartiennent à une même tribu.

Les chefs de clan y seront par exemple, dans toutes les seigneuries nommés „nlemba". Dans toutes existeront des autorités nommées „Nbambi", „Wene" (ou „Bwene"), etc.

Ceci peut être comparé chez nous à la circonstance que dans chacun de nos États occidentaux sont retrouvés un „parlement", des „provinces" etc.

57. *Valeur politique.* — Ces ressemblances ne signifient nullement que toutes ces seigneuries ont un chef supérieur unique, c'est-à-dire ne constitueraient qu'un seul état coutumier („seigneurie"). Elles n'ont aucune valeur politique objective.

58. *Valeur politique des tribus.* — Coutumièrement pas plus que dans notre droit, une tribu ne constitue une personnalité juridique, ni en l'espèce un „état" (seigneurie), ni une société juridique quelconque.

Les tribus sont l'équivalent bantou de nos subdivisions de la race blanche en Indo-Européens, Sémites etc.

Pas plus que les races elles-mêmes (blanche, noire, jaune, etc.), les tribus, c'est-à-dire leurs subdivisions, n'ont-elles une valeur politique objective.

Des populations appartenant à une même tribu peuvent être des ennemis héréditaires.

Coutumièrement chaque tribu, comme chaque race, est divisée en plusieurs „seigneuries" („états") indépendantes, tout comme notre „tribu" indo-européenne est partagée politiquement en plusieurs états, complètement indépendants, voire ennemis. (L'état Allemand en est certes un exemple indiscutable.)

D'autre part la population d'aucune „seigneurie" n'est homogène. Il y a toujours des éléments de plusieurs tribus, comme l'État belge comprend des populations flamande et wallonne.

Exemple : Dans la seigneurie A les clans A, B et B2 peuvent être de la tribu M. ; les clans 6 et 6 2 de la tribu N, et les autres clans d'une tribu P, etc.

59. *Les villages.* — Si les autorités territoriales laissent faire les indigènes, chaque clan unitaire résidera territorialement séparé de tout autre. Cette dispersion territoriale est faite notamment en vue de partager les terres arables, les domaines de chasse et de pêche, etc.

Exceptionnellement, par exemple pour se défendre contre des envahisseurs, un fief en entier s'agglomèrera. Une telle agglomération est un village coutumier.

60. Les villages actuels ne sont le plus souvent pas coutumiers. Généralement ils proviennent de ce que les autorités territoriales, médicales ou agricoles, au mépris des règles politiques coutumières, ont obligé des clans de s'agglomérer à un certain endroit fixé par elles. Elles ont fixé ceux-ci et choisi les clans qui devaient s'y déplacer, en considération de leur facilité de visiter ces populations etc. Souvent ont ainsi été agglomérés dans ces villages des clans complétement étrangers entre eux, voire hostiles. Ces villages ne sont évidemment pas coutumiers. La plupart des villages actuels sont ainsi.

B. Organisation judiciaire coutumière

61. Les chefs de clan, de tous les degrés, sont coutumièrement juge, et ceci de droit. Ces prérogatives font partie de leur autorité.

62. Ils possédent le pouvoir judiciaire de „l'imperium" ou d'autorité, ayant la possibilité d'exécuter leurs sentences par la force. Leurs juridictions sont les véritables tribunaux coutumiers.

63. D'autres personnes deviennent „juges" parce que, de commun accord, les parties leur soumettent leurs différends, ayant confiance en elles en considération de leur sagesse, de leur perspicacité, de leur façon de vivre, de leur connaissance du droit, de leur personnalité etc.

D'après nos concepts ces „juges" sont des arbitres.

Coutumièrement ils tranchent pratiquement *toutes les affaires civiles.*

64. En suite à la procédure coutumière les parties exécutent volontairement leurs sentences [14]. Coutumièrement il n'y a pas d'exécution forcée de ces sentences. Celle-ci est d'ailleurs inutile en raison de leur exécution volontaire.

65. Dès que les affaires dépassent une certaine importance aux yeux des indigènes ou que les parties appartiennent à des fiefs différents, la coutume veut que le siège soit composé de plusieurs „juges", respectivement „arbitres", appartenant à des groupes différents (parfois territorialement très éloignés et politiquement étrangers, ceci aux fins de garantir leur neutralité).

66. Les „chefs de fief" et davantage les „suzerains" sont coutumièrement en tout premier lieu les „chefs de juridiction" dans leur ressort.

En cette qualité ils reçoivent les introductions des instances importantes ; ils convoquent les juges-conseillers pour les audiences importantes ; ils règlent le rôle des affaires ; ils fixent le jour et

[14] Voir à ce sujet notre étude non publiée sur la procédure civile coutumière et les „tribunaux" civils coutumiers.

le lieu des audiences ; ils surveillent la discipline des juges ; ils statuent sur les prises à parti, etc.

67. Ils ont le droit de siéger en personne et président alors le siège. Souvent cependant ils se bornent à la haute direction de la juridiction, tel nos souverains (cf. SOHIER, *Droit de Procédure Congolais*, n° 1052 in fine).

68. Il existe des affaires d'office et des affaires de particuliers.

Les causes d'office (d'ordre public, par exemple les infractions) exigent toujours une intervention des chefs de clan, respectivement du chef de fief ou du suzerain.

HET TOONSYSTEEM VAN HET LOMONGO EN HET OERBANTOE

door A. DE ROP, M. S. C.

In *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, IV, 1948, III, Dec., 196-209, publiceerde J. H. GREENBERG : *The Tonal System of Proto-Bantu*. Hij benutte voor zijn studie onder meer de vergelijkende woordenlijst van G. HULSTAERT verschenen in *Anthropos*, 1934, blz. 415, waarin deze de overeenkomst in tonen tussen enkele Bantoetalen met drie Móngɔ-dialecten bewijst [1].

Bij het opstellen van onze licentiaatsverhandeling *Vergelijkende klankleer van het Lɔmɔ́ngɔ* zagen we de studie van GREENBERG in. Daar we in onze verhandeling werkten op de Bantoe-woordstammen van MEINHOF en BOURQUIN [2] hadden we al het Bantoe-materiaal bij elkaar, waar GREENBERG op werkte voor zijn toonstudie. De gedachte kwam dan bij ons op het geciteerde artikel te onderzoeken wat betreft het Lonkundó-Lɔmóngɔ-materiaal.

Het hernemen van MEINHOF's Bantoe-woordstammen met heel nieuw materiaal is op zichzelf al heel lofwaardig. De grote verdienste echter van GREENBERG is voorzeker het feit, dat hij dit gedaan heeft met toontalen om zo tot de betoning van de Bantoe-woordstammen over te gaan.

Daar er maar enkele grammatica's en woordenboeken met tonen van Bantoetalen bestaan en de schrijvers daarenboven uiteenlopende systemen bij de betoning gebruiken, moet het artikel van GREENBERG in *Word* wel degelijk een succes genoemd worden.

---

[1] G. HULSTAERT, *Les tons en Lonkundó*, in *Anthropos*, XXIX, 1934, 75-97, 399-419. Op blz. 77-78 citeren we : „Même si les sons changent, le ton, lui, ne change pas. Il est d'ailleurs fort instructif de constater cette uniformité de ton dans un même radical d'idiome à idiome, nonobstant les différenciations des sons. Pour cette raison, j'ai annexé à la fin de cette étude, une liste de divers mots, dans plusieurs langues, avec indications des tons."

[2] MEINHOF-VAN WARMELO, *Introduction to the Phonology of the Bantu Languages* (Berlin, 1932).

W. BOURQUIN, *Neue Ur-Bantu-Wortstämme* (Berlin, 1923).

Wat het Lonkundó-Lɔmóngɔ-materiaal betreft geven we hier enkele punten van voorbehoud, die we laten volgen door een lijstje met onnauwkeurigheden in de Lonkundó-Lɔmóngɔ-woorden. Tenslotte hebben we een lijst met aanvullende Lɔmóngɔ-woorden bij de lijst van GREENBERG opgemaakt.

1. In zijn lijst van Bantoe-woordstammen (218) gaat GREENBERG tot de betoning van die stammen over. Er komen ongeveer 45 stammen in voor, waar de betoning slechts op twee talen steunt.

Aanstonds moet echter gezegd worden, dat de betoning van 10 dezer stammen bevestigd wordt door het Lɔmóngɔ als derde taal, zoals blijken zal uit onze lijst met aanvullende woorden. Vier gevallen spreken zijn betoning tegen (zie de aanvullende lijst met Lɔmóngɔ-woorden). De meeste betoningen, steunend op verschillende talen, worden in die lijst door het Lɔmóngɔ bevestigd. We vonden het niet nodig dit nog eens speciaal aan te duiden.

2. Men heeft reeds meermaals betreurd, dat namen van stammen en talen foutief geschreven werden of met een verkeerd prefix, waar het talen betreft.

De talen door GREENBERG geciteerd uit het artikel van HULSTAERT in *Anthropos*, 1934, blz. 415 (**Lonkundó**, **Lokonda**, **Lɔtswá**, **Lingɔmbɛ**, **Lingála**) werden op drie verschillende plaatsen verschillend geschreven.

1. Lonkundo, L*on*konda, Lotswa, Lingombe.
3. Lonkund*e*, Lok*u*nda.
5. Lonkund*e*, Lokonda, Lotswa, Longombe.

In heel het artikel wordt de „Africa-spelling" gebruikt, het was dan ook een kleine moeite om de ɔ en ɛ te gebruiken in **Lɔtswá** en **Lingɔmbɛ**, zoals ze trouwens figureren in het geciteerde artikel in *Anthropos*.

In de lijst der afkortingen wordt *Lu.* : *Lokundu* aangegeven. Welke taal is ermee bedoeld? Nergens werd in de woordenlijst dit Lokundu aangehaald.

Bij de stam **-kadi** komt de afkorting *Lv.* voor, die niet figureert in de lijst der afkortingen.

3. Wat de vijf aangehaalde talen betreft, moet er opgewezen worden, dat deze te dicht bij elkaar staan om veel waarde te hebben in een vergelijkende toonstudie van Bantoetalen.

Het Lingála heeft een groot deel van zijn woordenschat aan het Bobangi ontleend, verder ook aan het Lingɔmbɛ en het Lɔmóngɔ. Het Bobangi is op zijn beurt zeer verwant met het Lɔmóngɔ. Lingɔmbɛ en Lɔmóngɔ, hoewel twee verschillende talen, vertonen ook een grote verwantschap met elkaar.

Lonkundó, Lɔtswá en Lokonda zijn slechts drie dialecten van de Lɔmóngɔ-groep, waarin de dialecten, niettegenstaande klankverschil, een grote gelijkvormigheid in tonen vertonen [1].

4. Graag hadden we ook gezien dat in het artikel van GREENBERG, in navolging van MEINHOF en BOURQUIN, bij al de aangehaalde talen prefix en stam gescheiden waren. Dit zou voor ieder lezer de zaak veel duidelijker hebben gemaakt. In een paar voorbeelden willen we aantonen hoe het niet-scheiden van stam en prefix in het Lɔmóngɔ aanleiding kan geven tot verwarring.

-gina, *naam* : **l-ína**, mv. **ba-ína**.

-gisɔ, oog : **l-íso**, mv. **ba-íso**.

-ginɔ, *tand* : **l-íno**, mv. **ba-íno**.

Bij het aaneenschrijven zou, wie met de taal niet goed bekend is, **li-** als prefix kunnen aanzien, zodat er van de eigenlijke woordstam alleen nog **-na**, **-nɔ**, **-sɔ** overblijft. Zo zouden de vergelijkingen zonder reden kunnen in twijfel getrokken worden.

-ɔgoa, *zout* : **bo-kwá**, mv. **be-kwá**.

Van de begin-ɔ van de stam is in het Lɔmóngɔ geen spoor, hoewel in vele talen, aangegeven door BOURQUIN, de ɔ werkelijk tot de stam behoort.

5. Enkele onnauwkeurigheden in de Lonkundó-woorden [2] :

-bédɛ, borst : **líɛlɛ́**. De toon is foutief, het moet zijn **li-ɛ́lɛ**.

-dɛ́du, dɛdu, *baard* : **l-olé, lɔlɔ́ú**. Dit laatste moet zijn **lɔ-lɛlu**,

---

[1] G. HULSTAERT, *Carte linguistique du Congo Belge* (Bruxelles, I. R. C. B., 1950), 24-27, 44-47.

G. HULSTAERT, *Les tons en Lonkundó*, in *Anthropos*, 1934, 77-78.

[2] Voor de Bantoe-woordstammen van MEINHOF gebruikten we dezelfde schrijfwijze als GREENBERG. Zie hiervoor het geciteerde artikel op blz. 201, nr 4.

GREENBERG betoonde alle klinkers hoog of laag, behalve de klinkers *o* en *e* waar die respectievelijk *w* en *y* van MEINHOF vertegenwoordigen.

We geven enkel de hoge tonen aan ; onbetoonde klanken zijn laag. De onbetoonde *o* van GREENBERG geven we weer door *w*.

dialectisch gebruikt, het stemt dus helemaal overeen met zijn tweede betoning. Het woord **l-olé** wordt meer algemeen gebruikt.

-gádé, *vrouw* : **wálí**. Beter ware het hiervoor de stam **-kádí** te gebruiken. De toon is hoog en niet stijgend. Cfr. G. HULSTAERT, *Dictionnaire Français-Lɔmɔ́ngɔ* (Tervuren, 1952).

Bij **-kádí** geeft GREENBERG Lv. **-wálí** ; is hiermee het Lɔmɔ́ngɔ **w-álí** bedoeld?

-káda, *houtskool*. GREENBERG geeft als Lonkundó : **jála**, het moet zijn **j-ála** of **li-kála**.

-kéma, *aap* : **nkema**. De toon is hoog-laag : **nkéma**.

-na, *vier*. GREENBERG geeft als Lokele : **bámɛi** en nog eens Lokele **nɛi** ; dit laatste **-nɛi** zal wel als Lonkundó bedoeld zijn.

-póko, *muis*. GREENBERG geeft tweemaal Lingála : **mpó** ; één ervan zal wel als Lonkundó bedoeld zijn.

-sɔda wordt bij MEINHOF opgegeven met de betekenis van *ontdekken, navorsen, vinden*.

GREENBERG doet er de Lonkundó-stam **-sola** mee overeenstemmen. Aan een **ɔ**-klank van het Oerbantoe beantwoordt geen **o**-klank in de kern van het Lɔmɔ́ngɔ. Trouwens, GREENBERG verandert ook de betekenis door MEINHOF opgegeven, in *wassen*, wat inderdaad ook de betekenis is van de Lonkundó-stam **-sola**.

-sɔ́ni, *schaamte* : **nsɔ́yi**. Het moet zijn **nsɔ́nyi**.

-tónga, *vlechten, bouwen*. GREENBERG geeft La. **-tónga** op, het zal wel bedoeld zijn als Ld. (Lonkundó).

-zɔgu, *olifant*. GREENBERG geeft **njɔu** op, het moet zijn **njɔku**.

6. Aanvullende lijst met Lɔmɔ́ngɔ-woorden bij die van GREENBERG.

-bé, *slecht* : **bo-bé**, *slechtheid*.

-beda, *roepen* : **-béla**. GREENBERG geeft lage toon uit vergelijking met twee talen. Het Lɔmɔ́ngɔ spreekt dit tegen.

-bí, *grijs haar* : **lo-mbwě**, *wit haar*.

-bobe(de). GREENBERG geeft **li-fofa** op : *spin*.

bo-fofe, *spinneweb* is een betere vergelijking.

-búda, *regen* : **mbúla**.

-de, *zijn* : **-le**.

-deda, *schreien* : **-lela**.

-dímo, *geest* : **e-límo**, *ziel*.

-ditɔ, *zwaar* : **bo-litɔ**.

-donga, *in orde zijn* : **-longama**. GREENBERG geeft lage toon uit twee talen. Het Lɔmóngɔ bevestigt dit.

-dɔga, *betoveren* : **-lɔka**.

-dóta, *dromen* : **-lóta**.

-égi, *water* : **b-ási**.

-gaba, *verdelen* : **-kafa**.

-gán-éka, *in de zon te drogen leggen* : **-ánya**. Het Lɔmóngɔ bevestigt de hoge toon van de kern, die bij GREENBERG slechts op twee talen steunt.

-ganga, *dokter* : **bo-nganga**, *dokter, medicijn*.

nkanga, *medicijnman*.

-gédi, *maneschijn* : **w-éli**.

-gémba, *zingen* : **-émba**.

-gesé, *vader* : **isé**. Het Lɔmóngɔ bevestigt de toon, die bij GREENBERG slechts op twee talen steunt.

-giba, *stelen* : **-íya**. GREENBERG betoont de stam niet en zegt dat twee talen laag sugereren en vier hoog. Het Lɔmóngɔ is de vijfde taal die hoog doet veronderstellen.

-gida, *zich onthouden van* : **-kila**.

GREENBERG betoont laag uit twee talen, wat door het Lɔmóngɔ bevestigd wordt.

-gínɔ. GREENBERG geeft : **-gíno**.

tand : **l-íno**.

-gísɔ, *oog* : **l-íso**.

-gɔmbɛ, *koe* : **ngómbɛ**, **ngómbɔ**.

De aangehaalde talen verschillen zeer in toon en toch betoont GREENBERG laag-laag.

Het is een van de woorden, die zeer verspreid zijn en die van het ene gebied door het andere overgenomen worden zelfs met de toon, hoewel de twee gebieden normaal toontegenstelling moesten hebben. Zo geeft GREENBERG als Ciluba op : **ngómbé**, en voor het Lingála eveneens **ngómbé**.

-gɔngɔ, *rug* : **bɔ-kɔngɔ**.

-gɔ́tɔ, *vuur* : **i-ɔ́tɔ́**, *vuurplaats, haard*.

-godó(bɛ), *varken* : **ngúlu**. De tonen zijn ook hier zeer uiteenlopend in de aangehaalde talen.

-gwe, *luipaard* : **nkɔi**.

-kadɛ, *oude tijd* : **kalakala**.

-kánga, *parelhoen* : **lo-kánga**.

-kása, *droog worden* : **-kása**.

-kéa, *morgen worden* : **-kyá**, **-kyé**.

-kéda, *staart* : **w-ěla**. Dialectisch gebruikt.

-kígɛ, *wenkbrauw* : **lo-kíki**. Het Lɔmóngɔ bevestigt de betoning die slechts op twee talen steunt.

-kipá, *ader* : **bo-sisá**. Het Lɔmóngɔ bevestigt de betoning laag-hoog, die slechts op twee talen steunt.

-kókó, *kip* : **nsósó** of **nkókó**.

-kóme, *tien* : **j-óm(i)**.

-kóndɛ, *boon* : **ngóndɛ**.

-kóni, *brandhout* : **lo-kónyi**.

-kúta, *vet* : **ba-úta**, *olie*.

-mɛda, *groeien* : **-mɛla**. Dit bevestigt de lage toon, die slechts op twee talen steunt.

na, *met*, *en* : **la**.

-néne, *groot* : **bɔ-néne**, *grootheid*.

-páda, *afkrabben* : **-ála**.

-padá, s. *antiloop* : **bo-falá**. Het Lɔmóngɔ bevestigt de toon, die slechts op twee talen steunt.

-pépɔ, *wind* : **bɔ-mpɛmpɛ**. De tonen zijn uiteenlopend. Het Lɔmóngɔ spreekt de betoning van GREENBERG tegen.

-pígɔ, *nier* : **lo-fíko**, *lever*.

-pínga, *vervloeken* : **bo-fínjí**, *vloek*.

-písa, *verbergen* : **-ísa**.

-pómóda, *rusten*, *ademen* : **-óma**.

-púdɔ, *schuinbel* : **lo-fúlo**.

-sé, *aarde*, *land*, *beneden* : **ndá bansé**, *beneden*, *onder*.

-tá, *boog* : **bo-tá**. Dialectisch gebruikt.

-tábe, *tak* : **e-táfe**. De toon bevestigt die der twee opgegeven talen.

-ténda, *snijden* : **-ténda**, (*snijwerk*) *fijn afwerken*. Het Lɔmóngɔ bevestigt de toon steunend op twee talen.

-tóma, *zenden* : **-tóma**.

-túda, *smeden* : **-túla**.

-zwé, *woord* : **j-ói**, *woord*, *zaak*.

7. Besluit.

Op blz. 29 *o. c.* schrijft BOURQUIN naar aanleiding van de stammen **-gɛda**, *vloeien*, en **-gɛda**, *koren wannen, reinigen*, over deze laatste stam : „Man könnte annehmen, dass der Stamm mit **-gɛda**, fliessen identisch ist (*Begriff des Herabrieselns*)".

Ons dunkt, dat rekening houdend met de tonen, men niet tot gelijkheid van stammen besluiten kan zolang er toonverschil is. Ook al zijn alle moderne Bantoetalen geen toontalen, toch blijft het feit, dat bij toontalen er een wezenlijk verschil bestaat tussen phonetisch dezelfde stammen, die tonetisch verschillen. Als illustratie geven we hier enkele stammen op uit MEINHOF en BOURQUIN, die phonetisch dezelfde zijn, maar gelet op de tonen in het Lɔmóngɔ, niet identiek kunnen genoemd worden.

-gɛda, *vloeien* : **-kɛla**.
-gɛda, *koren wannen, reinigen* : **-kɛ́la**, *reinigen*.
-gɛda, *meten* : **-ɛja**.
-gɛda, *helder worden* : **-ɛ́la**.
-godo, *been* : **lo-kolo**.
-godo, *neus* : **j-ólo**.
-gɔnga, *uitkoken* : **-kɔ́nga**, *filtreren*.
-gɔnga, *speer* : **li-kɔngá**.
-pasa, *tweeling* : **j-ǎsa**.
-pasa, *zoeken* : **-asa**.

Uit deze enkele gegevens blijkt dat in vergelijkende studies wel degelijk rekening moet gehouden worden met de tonen, ook al zijn alle moderne Bantoetalen geen toontalen. Aan P. NEKES en GREENBERG komt de eer toe daarmee een begin gemaakt te hebben.

RUNDI-TEKSTEN VAN ANDRÉ BARUMWETE

uitgegeven door A. E. Meeussen

I. Inkóko nákagomba. Ca umugáni kacáa-mugáni.

1 Haábaaye inkóko nákagomba, bikakúndana caane ; inkóko yiítwa Rusaáke. *2* Umŭnsi umwé bikaama bíyaaga, Rusaáke iti nzóoraabé ikizóokŭnkuuráko. *3* Akagomba kati nănje níko kúuko nzóobé ndabiraaba ikidútandukaanya. *4* Bígenderanira, bíhaana akabísi agahíiye.

5 Uwŭndi mŭnsi impuúzu yaRúsaáke iratabuka ; igenda kutiira uruʃíngé Kagomba, iti ntabaara séʃaáhu, untiíze uruʃíngé, nzé kwíbariirira agaʃámbara kaatabutse. *6* Akagomba kati mwăná wámáama, ntubóná kó urí mfămfe kurí jeewé, sindí bugusasíre ngo uryamé ? jeewé uruʃíngé ndarúfise. *7* Nooné ntáahăndi noobá nkírukuura, ukugutiiza ↓ ndagutiiza, aríko hahaze ka↑mwé : Urámutse urútaaye — uzóokóré nkóré — náahó tuzóohwánira abókwaNkóko naKagomba, bazoomarana. *8* Inkóko iravyémera iti eegó caane mbére. Akagomba karatiiza Rusaáke uruʃíngé.

9 Rusaáke itwáye uruʃíngé, — ↓ irabariira. *10* Rwá-ruʃíngé rwaKagomba — ruratáakara. Yaahuka muvyókurondera. *11* Itáka umugóre náabáana, ngo ndondeza uruʃíngé rwá°kagomba. Irabura.

12 Háheze imínsi itatu, Kagomba araaza kutiiruura uruʃíngé rwáko. *13* Kahuura Rusaáke nábaayó báberabera, bábura ivyiicaro, bíigera heejuru, kubéera uruʃíngé rwaKagomba. *14* Akagomba náko — ↓ kakubitira↑kó rumwé, karíinumira, kati muraduhe abókwaRúsaáke. *15* Inkóko iranúma — kukó iteetérewe — yiitabana níʃávu nákantu, iti eeé. *16* Akagomba kati mpa rwá-ruʃíngé rwanje. Iti narárutáaye. *17* Akagomba kíigera iyó bamaníka ibigóori, kati ntiwŭmviise icó twăvuganye ? *18* kuva uyu mŭnsi,

De haan en de wilde kat. *Vertel een verhaal, verhaalverteller.*

1 Er was een haan en een wilde kat, en ze hielden veel van elkaar; de haan heette Rusaake.

2 Op zekere dag zaten ze te praten, en Rusaake zei : „Ik zou eens willen zien wat er jou van mij zal wegnemen". 3 De kat zei : „Ik ook, 't is juist zo, ik zou willen zien wat ons kan scheiden". 4 Ze gingen bij elkaar op bezoek, ze gaven elkaar rauws (en) gekookts.

5 Op een andere dag waren de kleren van Rusaake gescheurd; hij ging van Kagomba (de kat) een naald lenen. Hij zei : „Help me, mijn beste, leen me een naald, dat ik mijn plunje ga naaien dat gescheurd is". 6 De kat zei : „Kind van moeder toch, weet je niet dat ik je beste vriend ben, spreid ik niet (de mat) voor jou dat je kan slapen? Ja, een naald dat heb ik. 7 Ik moet niet elders er een gaan halen, ik leen ze jou zo, maar er is één ding : als je ze ooit verliest, dan zal je het te verduren hebben, en als we elkaar (zullen) ontmoeten, die van de Haan en Kagomba, zullen ze mekaar afmaken". 8 De Haan ging akkoord : „Ja, heel goed".

De kat gaf de haan de naald te leen.

9 De haan nam de naald mee en naaide. 10 Die naald nu van Kagomba, ze raakte verloren. Hij begon te zoeken, 11 hij riep op zijn vrouw en zijn kinderen : „Help me de naald van Kagomba zoeken". Het hielp niet.

12 Na drie dagen kwam Kagomba zijn geleende naald terug vragen. 13 Hij vond Rusaake en de zijnen onrustig rondlopend, zonder zitplaats, telkens opspringend, omwille van Kagomba's naald. 14 De kat nu keek eens, en zei niets bizonders, alleen maar : „Geef ons wat, jullie volk van Rusaake". 15 De haan zweeg, zo beschaamd was hij; dan antwoordde hij met tegenzin : „Ja". 16 De kat zei : „Geef me die naald van mij". — „Ik heb ze verloren". 17 De kat wipte op tot waar ze de maïs hangen : „Heb je niet begrepen wat we overeengekomen zijn? 18 Van deze dag te beginnen is er tussen

abáawé náabánjé — ↓ birambiye, ahó bazóohúurira bazoozimanya.

19 **Inkóko kuva uyo mũnsi — zitangura kurondera uruʃíngé rwá°kagomba rwãtaakaye ntízaábaaye zíkigenda zíraaba heejuru,** *20* **nicó gitúma zigendá zíraaba haasí — zírondera uruʃíngé rwá°kagomba.** *21* **Akagomba naRúsaáke kuvaho bica bízirana, nuúbu ahó bihuuríye nukuzímanya. Sijeewé noohahéra ; hoohera Kagomba naRúsaáke.**

Het verhaal werd me in 1951 gedicteerd door mijn voornaamste zegsman André **Barumwẽte** („ze zijn (vol) ijver") van Isimba, bij Gitega („Kitega"), niet als een vaste traditionele tekst, maar als bewuste persoonlijke vormgeving van een traditioneel thema. Ik herinner me bijv. dat hij speciaal terugkwam om het schilderachtige **iyó bamaníka ibigóori** in te lassen.

Een pijltje, ↑ of ↓, duidt een plotse verhoging of verlaging van het stemniveau aan ; dit verschijnsel behoort niet zozeer tot de

II. Ingwe níntaama. Ca umugáni gacáamugáni.

1 **Haábaaye ingwe níntaama. Umũnsi umwé bihuurira mumayirábiri ; ingwe ibarira intaama iti amaʃó ʼgaʃã ;** *2* **intaama iti amáʃo ; ingwe iti uvuuye héehé? intaama iti mvuuye mumacúza yíwaácu kubaramutsa ;** *3* **ingwe iti mbeé ʃaa, ntiwooza tukaza turaramukanya naáwe? intaama iti eegóme nívyiizá, yamará urámbanza.** *4* **Ingwe iréemera ; bihaana indagano yímĩnsi ibiri.**

5 **Háheze nyaamibágwa, ingwe iragágaza núruriizo námatáma mwirémbo ryayámfũzi yíntaama, iti ʔm ʔm muraduhe indáaro.** *6* **Imfũzi yíntaama izookayikubita ijũiʃo, ikũiyambagura, iti ↑ eémwéé bàácóobo, uwuúje kuráara háno ↓ hazootoorwa nábahúmbira : ntanzu, ntandyá, ntaakí, uraara wiífumbereje.** *7* **Imfũzi yíntaama**

de uwen en de mijnen vijandschap ; als ze mekaar ontmoeten zullen ze mekaar afmaken".

19 Van die dag af zijn de kippen begonnen de naald van de wilde kat te zoeken die verloren was, en sedertdien gaan ze niet meer omhoog kijken ; 20 en dit is de reden waarom ze naar de grond lopen te kijken : ze zoeken naar de naald van de kat.

21 De Kat en Rusaake begonnen toen mekaar te mijden, en nu, als ze mekaar ontmoeten, is het een uitmoorden. Ik ben het niet die er eindigt, er eindigt Kagomba en Rusaake.

tonologie als wel tot het gebied van de intonatie ; ik heb dat intonatiekenmerk toch aangeduid omdat het belangrijk leek voor het stukje als voorbeeld van vertelkunst. Het teken ° bij een klinker geeft aan dat die klinker kort is.

Voor verdere gegevens over de uitspraak, inz. klinkerlengte en toonhoogte, verwijs ik naar mijn *Notes de grammaire Rundi* (Tervuren 1952, Kon. Museum van Belgisch-Kongo ; gepolycopieerd).

De luipaard en het schaap. *Vertel een verhaal, verhaalverteller.*

1 Er was eens een luipaard en een schaap. Op zekere dag ontmoetten ze elkaar op een kruispunt. De luipaard zei tegen het schaap : „Dag, mijn beste". Het schaap ook zei : „Dag". 2 „Waar kom je vandaan?" — „Ik kom van een bezoek bij ons thuis om hen te groeten". 3 De luipaard zei : „Maar zeg, beste, zou jij niet komen, dat we elkaar (komen) groeten, (ik) en jij?" Het schaap zei : „Ja, 't is goed, maar jij moet me voorgaan (eerst komen)". 4 De luipaard was het er mee eens, en ze gaven elkaar een afspraak voor twee dagen (later).

5 Toen die afspraak om was, kwam de luipaard fier aangestapt met zijn (kronkel)staart en zijn (snorre)wangen tot bij de hofingang van die ram ; hij zei : „Hm, hm, geef ons onderdak". 6 De ram kreeg hem in 't oog, en maakte veel misbaar ; hij riep : „Here mijn tijd, iemand die komt overnachten ! hier zal (van alles) opgeraapt worden door de houtzoekers (?)! er is geen huis, geen eten, niets ; je zal overnachten in bittere teleurstelling". 7 De ram stond recht, ze omvatten

iravá haasí, bigwana munda biraramukanya. *8* Ica ibwíra umukényezi wáayo iti ayarí háno núrudúbi ; raaba nyaábuna tabaaranya ukambákambe ; *9* uraabé káakabúto, uteerére kurusyo, níngoga naníngoga, umugenzi aragwabiye. *10* Yántaamakazi iti nínagira níngoga, imbóga zó ziva hé? *11* Yámfíizi yíntaama iyisubiza iti gira wé, imbóga ziva kumugabo. *12* Yántaamakazi ibugereyéko kwuburu kwuburu ntiwíice uwáawe, ibugira itsínda rimwé. *13* Ihéjeje umugabo wáayo iti arika, uhezé ucůmbe, uhéjeje gucumba untukúrize uwo mubéehe. *14* Irahéza kubúkatsuura, iraʃúuʃe wáamubéehe ; utúkuye ihamagara umugabo : egeera inó uraabé. *15* Yámfíizi yíntaama vyinjirana nayángwe nókuzíiko ngo bá. *16* Isére ka akajíiʃo wé, iráaba ivyó yámfíizi yíntaama igíra. *17* Náyo yámfíizi yíntaama ijaana igitsembetsembe cáayo mumubéehe, kiraʃwáʃwagira, ibinúre birúuzura umubéehe ; birakóndaguza káagaʃúuʃabítugu. *18* Ingwe iti ivyó ndonsé síbintu nkíbíndi. Bíhaana indagano yáahó intaama izóogénda kuramutsa ingwe ; uwo můnsi irataaha.

19 Hágeze igihe cúukó yántaama igendá kwaRugwe, iríinoba iʃítse, iraramutsa. *20* Ingwe iyíboonye, iríiyambagura yíita muzíiko, ica ibwíra umugóre wáayo iti koragura káagasígara°mbúto, uhezé ucumbé, umugenzi araráaye, uhéjeje uʃuuʃé umubéehe. *21* Yángwe°kazi ibíhejeje, ↓ ihamagara umugabo wáayo, iti birarangiyé ngo uraabé. *22* Yángwe ijaanye ururiizo muríwáamubéehe, ngo yiigáane intaama ; izingiráyo, nífurufumbi nákantu, ↓ iratókombera. Ubwínyo buja heejuru, iʃínyiriza, guʃika irúuma, ↓ ubujanja buja heejuru. *24* Yámfíizi yíntaama ibíboonye, kó yahweréye, ihenda yángwe°kazi, iti gumaho wé, nzé kwáha agáti, tumuramíze aradúpfaanye. *25* Iyakozémwo nókwirémbo ngo giri ↑ giri ↑ giri ↑ giri ↑ giri nómuhíra. *26* Ibwira umugóre ?«?«?« ↓ nyugururira, a y ó m b o o n y é s í y o : u m w é R u g w e, n s i z e a ʃ í n y i r i z e, *27* umugóre, ndamuhenze ngo ngiiye kwáha umúti, nooné nsize afyúye amáaso ; ugarira níngoga kurúubu araaje.

elkaar en ze gaven de grote begroeting. 8 Hij zei tegen zijn vrouw : „Wat we nu voor hebben is lastig ; zie toe asjeblieft, help zoeken (rep je wat) ; 9 kijk naar dat beetje graan, werp het op de maalsteen, vlug, vlug, de gast heeft honger". 10 Zijn vrouw zei : „Als ik het zo vlug moet doen, van waar komt de toespijs?" De ram antwoordde haar : „Doe jij maar, de toespijs komt van de man". 12 De vrouw maalde kwuburu kwuburu van „dood je naastbestaande niet" ; ze duwde in één keer het meel (in de mand). 13 Toen ze gedaan had, zei haar man : „Zet water te koken en maak daarna de brij ; als dat klaar is, doe me dan water koken in die (grote) pot". 14 Toen ze afgeschuimd had, zette ze die pot op het vuur, en toen het kookte, riep ze haar man : „Kom hier even kijken". 15 De ram ging samen met de luipaard binnen, en bij de haard gingen ze zitten. 16 De luipaard keek goed uit zijn ogen om te zien wat de ram deed. 17 Die liet zijn (dikke) staart in de pot, tot hij afsmolt ; het spekvet vulde de (hele) pot. Ze smekten (?) van die „schouderverwarmer". 18 De luipaard zei : „Wat ik gekregen heb, zijn geen dingen gelijk de andere". Ze maakten de afspraak dat het schaap (op zijn beurt) de luipaard zou gaan begroeten ; die dag ging hij terug naar huis.

19 Toen de tijd gekomen was dat het schaap bij de luipaard zou gaan, schikte het zich op, en toen het toekwam, gaf het zijn groet. 20 Toen de luipaard hem zag, maakte hij misbaar en riep hem bij de haard ; tegen zijn vrouw zei hij : „Maal vlug dat laatste restje graan en maak brij, want er is een gast op bezoek, en daarna zet je de (grote) pot te koken." Toen de vrouw er mee klaar was, riep ze haar man : „Het is gedaan, kom (maar) kijken". 22 De luipaard liet zijn staart in de pot af, om het schaap na te doen ; hij kronkelde er in, maar 't was een gewriemel en gebrobbel van je welste — hij was helemaal verbrand. 23 Zijn gebit ging omhoog, zijn tanden blaakten, — tot hij koud en stil lag, met zijn potenstel omhoog. 24 Toen de ram (het) zag dat hij dood was, bedroog hij de luipaardvrouw : „Wacht jij hier even, ik ga wat geneeskruid plukken, we zullen hem doen drinken want hij is (ons) (haast) gestorven." 25 (Zo sprekend) ging hij voet voor voet tot bij de ingang, en giri giri giri tot thuis. 26 Hij zei tegen zijn vrouw : „Hh hh, doe open, wat ik (nu) gezien heb, is niet (iets gewoons) ; één van het luipaardpaar liet ik achter met blakende tanden ; 27 de vrouw die ik heb bedrogen zeggende dat ik ging kruiden plukken ; nu, ik liet ze achter met haar ogen open-

28 **Kuvahó ingwe ního yŭmviitiye uburyŏhe bwíntaama bica bíziraniráko.**

Sijeewé noohahéra, hoohera Rugwe nasáRutaama.

gespalkt; doe (nu maar) vlug (weer) dicht, straks komt ze vast."

28 Van toen af, sedert de luipaard de lekkere smaak van het schaap geproefd heeft, mijden ze elkaar.

Ik ben het niet die ophoud, — met Luipaard en meester Ram is het gedaan.

Aantekeningen

Deze tweede tekst werd nagelezen met andere zegslieden : J. **Ntiruhwamá** en Th. **Cyízǎnye** ; van hen stammen de hierna opgegeven meer gebruikelijke vormen.

1. **Intaama iti amaʃó/amǎʃo**, eer dan **amáʃo**.

2. **Mumacúza** : betekenis twijfelachtig.

3. De eerste versie was : **ntiwooza kundamutsa naáwe**? *zou je mij niet komen begroeten, jij ook?*

5. Gewoner is : **nyaamibárwa** ; samenvallen van **rw** en **gw** tot **gw** schijnt eigen aan de streek van Gitega.

6. Te oordelen naar dit verhaal vereist de gewoonte dat een gastheer zich gedraagt alsof hij de bezoeker geen maal kan voorzetten ; van overnachten wordt *gesproken*, ook al bedoelt men alleen een dagbezoek ; **-iíy-ambagur-** *door gebaren (en kreunen) zijn radeloosheid uiten* („ik heb het vergeten", „ik kan het niet meer vinden", „er is niets gereed") ; (háno) **hazootoorwa nábahúmbira** : het huis wordt als zo ongeschikt voorgesteld, dat de wrakstukken weldra opgehaald zullen worden door anderen die gaan bouwen (?).

7. Gewoonlijk **irava**, met lage toon.

9. De gastheren hebben zogezegd maar een klein restje meer.

12. Gewoonlijk **uwáawé**. De vrouw maalt geweldig, om vlugger klaar te komen.

13. **Ucŭmbe** : beter waarschijnlijk **ucumbé**, gelijk in 20.

15. **Bá** : een van de uiterst zeldzame beeldwoorden.

16. Gewoonlijk **igíra** (of **igirá**?).

17. Gewoonlijk **nayó**.

18. Zó lekker vond hij het. **Bíhaana** : eer **bihaana** (laag)?

21. Gewoonlijk **birarangiye ngó uraabé**, zonder toonverschuiving.

23. De luipaard gaat te keer van de pijn ; het is eigenaardig dat alleen de visuële beelden uitgewerkt worden : het brullen wordt niet vermeld.

26. **Nyugururira** : heel laag uitgesproken, met „krakende" stem, als bij reutelen. Wat gespatieerd gedrukt staat, was *sotto voce* gezegd : omdat het over een dode gaat?

IMPRESSIONNISME ET ETHNOLOGIE JURIDIQUE

par E. Possoz

Depuis trois siècles, des millions de Blancs ont vécu en Afrique, et autant sont allés peupler l'Océanie. Ils y ont fréquenté les autochtones durant des mois ou des années et s'en sont formé des impressions de détail ou d'ensemble. Bon nombre s'est cru autorisé à publier ce qu'ils en pensaient. Nous avons hérité ainsi d'un immense flot d'impressionnisme. Il ne faut pas prendre pour scientifiques ces impressions variées et contradictoires, incohérentes et divergentes.

Parmi ceux qui ont écrit, un grand nombre nous a ainsi fourni des bribes linguistiques ; c'est inouï comme ces auteurs connaissaient peu la langue indigène. Il en est de même en droit ou en ethnologie juridique. Nous possédons des milliers et des milliers d'ouvrages qui veulent décrire les mœurs des autochtones ; ils ne sont que des tissus laxes de fausses impressions institutionnelles.

Lorsque, à la suite de Bleek, les premiers auteurs se sont mis à écrire des grammaires africaines, il y avait déjà longtemps qu'une grammaire zande avait paru au Caire ou une grammaire kikongo en Italie. Mais la linguistique africaine a dû attendre quelques modernes avant de devenir scientifique. Et *Kongo-Overzee* a publié bien des choses d'avant-garde en ce domaine.

La vie institutionnelle des indigènes n'a pas été mieux observée que la langue. Pourtant l'une et l'autre peuvent se voir et s'entendre. L'ethnologie juridique professée depuis 1887 par Post ou depuis 1900 par M. Mazzarella est encore loin d'être devenue scientifique. De nombreux coutumiers locaux ont été publiés sans qu'aucun ne soit complet, sans qu'aucun ne soit raisonné, sans qu'aucun ne fournisse un vrai système juridique africain ou océanique, etc. On flotte encore toujours parmi les impressions.

De même qu'il ne suffisait pas en linguistique africaine d'indaguer sur une langue, avec une grammaire européenne, de même ne

peut-on observer la vie juridique avec un code moderne européen.

En outre, suivre les dires indigènes, c'est autant que de suivre, pour la science d'Europe, l'homme de la rue. Tous deux vous diront ce qui se fait ou ce qui se dit, mais ne forme que slogan ou préjugé et vous n'obtiendrez que de lointains échos du code napoléon, ou de la doctrine chrétienne, en vous livrant à des impressions de voyageurs en Europe.

Il faut, en Afrique, en ethnologie juridique, autant de sens critique et autant de théorie raisonnée qu'il en faut en droit belge moderne. Il faut pouvoir dégager du „quod plerumque fit" ou de la décadence jurisprudencielle les principes généraux avant les règles de droit.

On peut être partisan de plus ou moins d'assimilation à l'Europe moderne, tant en politique générale qu'en droit. On doit cependant estimer de la dignité scientifique moderne de ne pas se tromper sur un point du système juridique des peuples primitifs. Et, répétons-le, le droit descriptif n'a pas encore été inventé ; on n'en connaît que la forme raisonnée. Une ethnologie juridique ne peut commencer par décrire, sans trahir ; elle doit débuter, pour devenir scientifique, par une critique serrée des institutions.

Prendre un acte juridique et surtout ne pas le prendre pour un acte du droit, et l'isoler de l'ensemble du code, c'est jouer aux quilles avec une science de l'homme. N'étudier qu'une institution juridique mais sans l'étudier dans tous les actes de détail qui s'y rapportent ou sans l'étudier dans le cadre des autres institutions du même *corpus juris* local, c'est rester dans l'impressionnisme. Juger des actes et institutions africaines, avec des données de juriste européen moderne, et admettre tout de go comme corrects des jugements des juges autochtones ou des affirmations d'indigènes sur un point de droit local, mais sans posséder d'abord les clefs du système institutionnel primitif, telles qu'elles peuvent résulter d'un sens critique averti et d'une expérience scientifique fortement raisonnée, c'est rester dans l'impressionnisme.

C'est pourquoi, depuis 1887, l'ethnologie patauge, que les auteurs les plus récents deviennent de plus en plus décevants, leurs écrits n'en disant pas plus que les premiers auteurs, comme Moïse ou les Égyptiens.

Il faut pourtant faire une science avec les données de l'humanité

primitive. L'universel et la loi scientifique doivent régner dans la science du droit et pour cela dans l'ethnologie juridique.

Aussi sommes-nous heureux de voir déjà certains auteurs comme au Rwanda G. SENDANYOYE et plus récemment au Congo belge M. DEREMIENS, publier de timides essais de raisonnement juridique africain.

Nous voudrions prendre texte, aujourd'hui, de ce dernier, pour montrer l'importance des erreurs courantes, des redressements à faire, de l'immense malentendu qui oppose jusqu'ici le Blanc moderne aux peuples de couleur.

* * *

Dans le n° 3 de la 21e année (1953) du *Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais*, à Élisabethville, M. A. J. B. LIÉGEOIS publie une étude sur la coutume zande. Elle débute par une étude sur les Biens, et leurs titulaires ; elle affirme sans sourciller le droit de propriété de l'époux ; mais il ne va pas loin sans dire que les terrains „sont exploités suivant un droit d'occupation" ce qui ne correspond plus du tout à une définition connue du droit de propriété ; et il cite cet exemple du palmier : „en l'absence d'héritier du planteur disparu (au loin) les arbres deviennent la propriété du chef administratif de la région qui peut en céder l'usage moyennant certaines redevances en nature". Voilà deux faits qui nous semblent démontrer qu'il ne s'agit nullement d'un droit de propriété ; ils cadrent, au contraire, avec la notion d'un droit de paternat, et l'imprécision juridique des termes employés par l'auteur reste remarquable, même en ce cas.

Au contraire, M. DEREMIENS, en émettant quelques considérations sur la coutume des Bena Ebombo du territoire de Kalamba, nous discute, quelques pages plus loin, de la propriété foncière chez ceux-ci, en nous avertissant : „Je me garderai bien en ce domaine d'affirmer la moindre chose, car c'est bien le problème le plus complexe et le plus ardu. Tout ce que je vais écrire doit donc faire l'objet des plus extrêmes réserves."

Cette timidité scientifique serait de peu de sens si elle n'était suivie d'une discussion de l'auteur avec lui-même, c'est-à-dire d'un raisonnement juridique.

Malheureusement, celui-ci reste très laxe, faute par l'auteur d'avoir étendu sa discussion assez loin dans le détail institutionnel du droit qu'il nomme encore, en hésitant, „propriété" et dans l'ensemble coutumier ou institutionnel des fils d'Ebombo, fils juridiques s'entend.

Et d'abord, il prend un parti : nier le principe que la terre fut jamais l'objet des droits privatifs d'un individu ; elle est au contraire le type par excellence de la propriété collective du clan qu'il nomme *kifuku*. *Kifuku* en langues bantoues signifie souvent autant que *section*, *division*, *compartiment*, *carrefour*, *embouchure*, et ici, *clan*.

L'originalité de sa thèse est de dire que le chef de terre n'a ni le pouvoir de propriétaire ni de locataire mais de gérant. Il y a des années que M. Antoine SOHIER a écrit cela pour les chefs de „parentèle", ou de groupe.

Nous voyons ainsi l'auteur se risquer entre plusieurs systèmes d'erreur : celui du copiste, qui, sous une autre forme, reprend les termes des auteurs anciens, comme „chef de terre", ou „propriété collective" ; celui du collectiviste ; celui du juriste blanc moderne, pour qui ne peuvent exister de droits que comme propriétaire, locataire, gérant, etc.

Nous tenons ici à le féliciter et à l'encourager, parce qu'il débute avec une méthode de discussion ouverte. Seulement il doit se garder de prendre parti avec un trop petit nombre de faits juridiques contrôlés. Généralisation hâtive, *ab uno disce omnes*, c'est l'erreur ordinaire des ethnographes, après qu'ils ont proclamé un „européanisme", une erreur de moderne.

Vouloir établir une définition du droit qui, chez nous, serait „une propriété", examiner la nature juridique de ce droit chez les Bantous, et vouloir le faire en ne prenant de faits que fonciers, ne peut aboutir qu'à l'erreur. Dans cet examen, faire des sauts de carpe, sans suivre assidûment une série de faits de même ordre, c'est se livrer à l'impressionnisme juridique et non aller du pas mesuré de la science. Je sais bien, que tous les ethnologues et ethnographes ne cessent de commettre ces erreurs de méthode ; c'est pourquoi il faut louer chaque auteur qui tente d'échapper au cauchemar impressionniste.

La difficulté, en milieu clanique, est qu'un fait juridique ne

s'y présente pas avec une variété telle qu'on puisse à tout instant en observer la suite des variations. C'est pourquoi les descriptions ethnographiques sont si lacunaires, répètent toujours les mêmes erreurs de moderne, confondent toujours le système primitif, clanique, dans des vues impropres, européanistes.

Sur la propriété mobilière, l'auteur n'émet aucun doute ; il l'affirme, en bon héritier des Romains. N'en disant que peu de mots, et soupçonnant l'étude fort vaste, il se contente d'affirmer que les femmes „ne peuvent posséder", de nommer les „principales catégories d'objets susceptibles de propriété", parmi lesquelles femmes et enfants, et de nommer les modes d'acquisition.

Sur le droit foncier, l'auteur tente d'expliquer „comment vont les choses" quant à la nature du droit d'un chef de terre. Et de montrer celui-ci comme électif, et révocable. Ensuite le seul cas connu d'aliénation de terre, se fait par le clan réuni, sans l'intervention du chef de terre ; c'est le cas où l'indemnité pour un mort ne peut être payée que par là. Un chef de terre „paie son titre", ensuite les membres du *kifuku* lui paient son titre „en redevances" ; et en effet, selon l'auteur, on bâtit et plante à sa guise, sans permission du chef de terre, mais on lui doit redevance sur les fruits et produits. En outre, „les esprits qui habitent les herbes et qui obéissent au contrat passé entre le *kifuku* et le *mfumu ya buloba*" sanctionnent de stérilité les actes matériels posés par celui qui ne paie pas sa redevance. En outre, le chef de terre ne dispose pas de celle-ci ; ce n'est donc pas „le prix d'une certaine location" ; il doit consommer le produit avec „quelques membres du kifuku".

On le voit, la discussion n'est pas fort serrée. La difficulté pour l'ethnographe juridique reste toujours : ne pas pouvoir répéter l'expérience indéfiniment en la faisant varier à souhait, méthodiquement. Il y faut donc une méthode de découverte plus aisée, plus convenable, plus juridique. Nous croyons qu'elle est dans un raisonnement, à faire sur le plan général du *corpus juris*. Elle exige l'hypothèse que le droit clanique forme un tout cohérent, d'une logique très entière et qu'on l'utilise, progressivement, en la confrontant avec tous les faits connus, sans en excepter aucun, sans qu'on le mette, comme exception, à une place qui permette de suivre la ligne logique entreprise.

Ainsi, ce rôle des „esprits des herbes" doit-il lui-même faire

partie d'un système cohérent de données nombreuses, bien organisées, et bien mis en rapport avec le reste du *corpus juris*. C'est ce que nous avons tenté de faire ; et c'est ce que le R. P. TEMPELS a tenté de porter sur un terrain de philosophie pure, non institutionnelle, terrain beaucoup moins sûr que l'institutionnel ou juridique.

Ce rôle attribué à „ce qui existe en brousse" nous paraît nettement d'ordre métaphysique, dès lors qu'il affirme des existences supra-sensibles et des fonctions de cet ordre ; mais il reste relever d'un complexe métaphysico-juridique aussi longtemps qu'on est forcé de voir des relations entre le monde visible et invisible.

C'est même dans ces relations que se trouve l'une des énigmes du droit foncier. Nous pensons qu'on ne peut les résoudre qu'en reléguant dans le monde, qui passe pour „invisible" chez les peuples de couleur, tout ce qui se trouve hors des occupations apparentes des hommes. Occuper un lieu ne peut même jamais être qu'exercer un droit paternel, c'est-à-dire continuer la lignée des vies sorties du Créateur et de toutes les vies intermédiaires entre Lui et nous, droit paternel dont la première fonction est de procréer et la seconde de rendre fécond ou de faire croître.

Les actes ou „rites" de passage d'un monde à l'autre, ont aidé à former les *corpus juris* des primitifs ; le droit de père n'a pu suffire à cette formation complète ; il y a fallu en outre la philosophie de ce droit, la généralisation métaphysique de cette fonction. Il faut pousser jusque là l'intégration des faits claniques.

KORTE GESCHIEDENIS VAN DE BEVOLKING DER BESTUURSGEBIEDEN VAN BONDO EN ANGO

(Belgisch-Kongo)

door B. DIJKMAN, Kruisheer.

(*Slot*) [1]

VI. VIJF JAREN VRIJHEID VOOR DE BEWONERS VAN ANGO-BONDO (1884-1889)

Ango-Bondo trekt de belangstelling van Leopold II

Zodra de Egyptenaren hun soldaten terugtrokken en daarmee hun rechten op het land langs de Mbomu-rivier prijs gaven, trok de streek de aandacht van koning LEOPOLD II van België. STANLEY was namelijk, nu in dienst van de koning, teruggekeerd naar de Kongostroom en had in 1883 opnieuw de watervallen bereikt, die naar hem genoemd zijn. Tot zijn verwondering had hij daar TIPPOTIP aangetroffen, de Arabische slavenhandelaar van de Oostkust, die hem op zijn eerste reis een eind weegs langs de Lualaba vergezeld had en toen was teruggekeerd omdat de onderneming hem te gevaarlijk toescheen. Ofschoon STANLEY de wijze waarop deze Arabieren optraden tegenover de Inboorlingen ten zeerste afkeurde, kon hij er toch niet aan denken om zich tegen hen te verzetten, daar zijn verbinding met de uitmonding van de Kongostroom en daarmee zijn toevoer van wapenen en manschappen veel te gering was. Daarom stichtte hij aan de Stanleyvallen slechts een kleine handelspost, alsof het hem alleen om ivoor te doen was en trachtte verder de Arabieren tot vriend te houden.

Terwijl STANLEY in de volgende jaren zijn verbindingen versterkte langs de Kongostroom, bezetten de Fransen onder BRAZZA de streek ten Noorden er van en spoedig was er grote spanning

[1] Zie *Kongo-Overzee* XIX (1953), 2-3, p. 182-233.

tussen koning LEOPOLD en de Franse regering over de grens welke hun gebieden zou scheiden in het bronnengebied van de Ubangi, dat nog altijd een witte plek op de kaart was, daar de gegevens van JUNKER nog niet bekend waren. Koning LEOPOLD weigerde een verdrag te ondertekenen, waarin de vierde graad N. B. door Frankrijk als grens werd verlangd. Na het bericht van STANLEY over de Arabieren aan de Stanleyvallen en na het vertrek van de Egyptenaren, had de koning verschillende redenen om de streek langs Mbomu en Uele te bezetten. Hij wilde namelijk de Madisten terugdringen ten Oosten van de Nijl en zichzelf een verbindingsweg verzekeren naar deze rivier om het Noordoosten van zijn Onafhankelijke Kongostaat gemakkelijker productief te kunnen maken, en hij hoopte dat de grote Zande-opperhoofden en de rivieren, die hij reeds kende uit de werken van de ontdekkingsreizigers, hem hierbij tot bondgenoten zouden zijn. Dit was nog dringender omdat het gevaar bestond, dat de Madisten en Arabieren van Stanleystad zich juist tussen Uele en Mbomu met elkaar dreigden te verenigen en hun gezamelijke krachten voor lange tijd een bezetting door de Europeanen konden verhinderen, tot groot nadeel van de bevolking en van zijn plannen. Hij moest die haard van onrust op de grens van zijn nieuwe Staat zien te verhinderen en besloot daarom vanuit de noordelijkste bocht van de Kongostroom een expeditie uit te zenden, welke dit moest voorkomen en de streek bezetten.

Daarom gaf de koning in 1886 opdracht aan VANGELE om zo ver mogelijk de Ubangi op te varen. Deze bracht het niet verder dan de watervallen van Zongo (Bangui). Daarna stuurde de koning hem langs de Itimbiri naar de zeriba van Ali Kobbo, ondertussen bekend geworden door de kaart van JUNKER. Ook deze expeditie mislukte en raakte vast in de zijrivier Tinda. Ondertussen was door STANLEY en zijn helpers een post gesticht te Basoko aan de Kongostroom om van daaruit de Uele te bezetten. Om de Arabieren daar weg te houden, had STANLEY, op bevel van de koning, TIPPOTIP zelfs tot Provincie-gouverneur van Stanleystad gemaakt, waarbij deze beloofd had zijn benden ten Oosten van de Stanleyvallen te houden. Dit was echter een huichelachtige belofte, want de Arabieren waren in deze tijd al aan de Uele. Zij hadden een groot, versterkt kamp aan de Makongo, een zijrivier van de Bomokandi,

verscheidene nederzettingen bij de Abarambo ten Zuiden van de Uele, en maakten het de Embili en de Aulo reeds danig lastig. Seri bevond zich op het eiland Yaloe in de Bomokandi, en Purukandu op een eiland in de Uele tegenover het tegenwoordige Dakwa [1].

In Ango-Bondo trachtte ieder de precaire vrijheid, welke hem voor een ogenblik was te beurt gevallen, uit te buiten tot eigen voordeel. De wettige opperhoofden uit de tijd vóór de Egyptische bezetting, probeerden hun invloed te herwinnen op de bevolking die hun vroeger onderdanig was geweest, maar zij werden hierbij in de weg gestaan door de „vier groten", Zamooi Hikpilo, Rafai, Sasa en Zabir, wier plannen de hunne doorkruisten, en door Mordjan die was achtergebleven in het ergste van zijn razernij.

Sasa maakt gebruik van zijn vrijheid

Eigenlijk heeft voor het grootste deel van de bevolking deze vrijheid wel wat langer geduurd dan vijf jaar, omdat er twee jaar verliepen tussen het verschijnen van de eerste Blanke te Bondo en de vestiging van het kamp te Bambili, van waaruit het Oostelijk deel kon worden rustig gehouden. Wij weten dat Zamooi Hikpilo, sedert hij door Ziber was aangesteld om de belasting in ivoor te innen van de bewoners, het land ten Zuiden van de Mbomu als het zijne beschouwde. Volgens geboorte had hij werkelijk rechten en moest Sasa hem gehoorzamen, zoals hij dit verplicht geweest was aan Zamooi 's vader Tikimo. Tijdens het verblijf van de Egyptenaren, wier grote vriend Zamooi was, had Sasa dit niet betwist om niet met hen in onmin te geraken. Ook nu werden zij nog enigszins tot elkaar gebracht door de aanwezigheid van Mordjan, die zich bevond in het gebied van Zamooi op de grens van de streek, waar Sasa, die immers bijzondere redenen had om zich op Mordjan te wreken, het bevel voerde. Het gezamenlijk belang van Zamooi en Sasa was dus het uit de weg ruimen van Mordjan.

Eerst wist Zamooi deze naar zich toe te lokken met de belofte hem te zullen aanstellen over een groot dorp, als hij wilde helpen om vijandige stammen in zijn gebied tot onderwerping te dwingen.

[1] LOTAR, *Gr. Chronique de l'Uele*, p. 65.

Toen Hikpilo echter begon met zijn lijfwacht te ontwapenen en gevangen te nemen, wist hijzelf nog te ontvluchten en zette zijn razzia's voort. Sasa had later meer geluk. Hij stuurde een gezantschap naar Mordjan met het verzoek dat deze hem zou helpen om Mange, de zoon van Makisa, met wie hij in oorlog was, te verslaan. Wapens en kruit werden meegedragen en afgegeven. Bij het zien daarvan verloor Mordjan een ogenblik zijn voorzichtigheid en liet zich overrompelen door de soldaten van Sasa zelf, die de geschenken hadden gebracht. Naar Sasa gevoerd, vroeg hij een onmiddellijke dood, maar deze liet hem de pezen der hielen doorsnijden en sloot hem in het blok. Toen Mordjan een paar dagen later de slaaf, die hem eten bracht, met een stuk hout doodsloeg, liet Sasa hem buiten slepen, en met een olifantstand armen en benen, en tenslotte de borstkas verbrijzelen. Daarmee was aan zijn wraakgevoelens voldaan [1].

Uit eerbied voor Bombo, bij wie hij indertijd bescherming had gevonden tegen zijn broer Tikimo, had Sasa Bombo, Nombo, en hun kinderen met rust gelaten, zodat hun gebied als een eiland lag in de streek, welke Sasa zich had veroverd tussen Mbomu en Uele, van welke laatste rivier hij slechts gescheiden was door een groep Amadi onder het opperhoofd Bokuma. Nu Bombo en Nombo beiden tijdens de Egyptische bezetting waren gestorven, toonde hij niet dezelfde eerbied voor hun kinderen en begon hij redenen te zoeken om tegen hen te kunnen optreden. Vroeger had Bombo twee zonen laten doden van een Barambo, Likita, die nu een van Sasa's raadsmannen was geworden. Toen Ganimbu en Sopolongi, twee zonen van Bombo, eens bij Sasa op bezoek kwamen, liet deze hen doden om te behagen aan Likita. De zonen van Nombo, vooral Bundo en Woli, en die van Bombo, vooral Mogalo en Katawa, hebben daarna getracht om Sasa zijn trouweloosheid te doen betalen en hun broers te wreken, echter met geen ander gevolg dan dat na een paar jaren vruchteloze oorlog hun onderdanen overliepen naar Sasa en zij uit het land moesten vluchten. Zij hadden hulp gevraagd tegen Sasa aan Zamooi Hikpilo, maar deze had geantwoord, dat hij onmogelijk een *Vuûngäla* kon gaan bevechten en dat zij maar in zijn gebied moesten gaan wonen

[1] VISSERS, *op. cit.*

als zij gerust wilden zijn. Van Katawa is het zeker dat hij dit heeft gedaan [1].

Daarna riep Balisango, zoon van Ezo en vorst van de Embili, Sasa te hulp tegen de Amadi van Bokuma, waarmee hij in twist was geraakt en die hij niet kon overwinnen. Gedurende vier maanden belegerde Sasa de heuvel waarop de Amadi zich verschanst hadden, totdat Bokuma door een onvoorzichtigheid stierf als een held [2]. Vervolgens is er in de latere jaren in het gebied van Sasa verwoed gevochten, omdat daar niet, gelijk overal elders, het land was overstroomd door vreemdelingen, maar de bevolking geheel bestond uit oorspronkelijke of ingeweken groepen, die zeer gehecht waren aan hun eigen zelfstandigheid. Nu de Egyptenaren waren vertrokken, miste Sasa het overwicht van een moderne bewapening en ontstonden overal opstanden. In gevechten lijf aan lijf onderdrukte Sasa deze met grote wreedheid en versloeg achtereenvolgens de Akale en Angada, oorspronkelijke bewoners, en de Ashere, door zijn grootvader verjaagd van de Boku, noordelijke zijrivier van de Mbomu.

Tenslotte zette Sasa zich neer aan de Manzinga (Tukpo) met het plan om de onderwerping van de Embili af te dwingen. Hij trok over de Api-Uere aan de rivier Bwandu en viel het volk aan van het voornaamste opperhoofd der Embili, Mange, de oudste zoon van Ngima. Hij werd verslagen en achtervolgd tot over de Api. Spoedig daarop keerde hij echter terug en doodde Dunzi, de broer van Mange, verstrooide zijn volk en verwoestte de dorpen. Mange kwam zijn broer wreken en versloeg Sasa wederom tussen de Nagindugindu en de Dimbimba. Nu trok deze zich echter terug in oostelijke richting en viel Kambara aan, die voor hem moest vluchten. Gedurende enige tijd onderwierp Kambara zich, maar spoedig zocht hij zijn heil bij Mange omdat hij de aanmatiging niet kon verdragen van Sasa 's zonen, Tutue en Boda, welke in zijn land het bestuur waarnamen voor hun vader. Toen vroeg Mange hulp aan de Belgen, die zich juist te Bambili hadden gevestigd, en kwamen Sasa 's veroveringen tot stilstand [3].

---

[1] VISSERS, *op. cit.*

[2] HUTEREAU, *op. cit.*, p. 325 ; DE CALONNE, *op. cit.*, p. 123, 124 en 47.

[3] DE CALONNE, *op. cit.*, p. 47.

Zamooi Hikpilo in beweging

In 1886 ongeveer kregen Zamooi Hikpilo en Rafai tegelijkertijd het plan om te doen, wat ook Zabir had gedaan, nl. zich terug te trekken naar het Zuiden. Dit kan, dunkt mij, geen toeval zijn, maar was slechts de uitvoering van het plan dat LUPTON BEY indertijd met hen had besproken. Zamooi Hikpilo gaf aan al zijn onderdanen bevel hem naar de zuidelijke oever van de Mbomu te volgen en al het eten, dat zij niet konden meedragen, te verbranden om te voorkomen dat de Madisten een bezetting in zijn land zouden achterlaten. Met Basilingbi, een zoon van zijn broer, Bazimbi, zijn eigen zoon, Baligangara en Azali, een Arabier, die zich in zijn dienst gesteld had, bezette hij het land tussen de Dume en de Asa, waar ook de door Sasa verjaagde kinderen van Bombo en Nombo (Apädio) bezig waren zich te vestigen. Nu was dit land door Hilu vroeger bestemd voor zijn jongere zonen, zodat dit bij Roa, die van hen zo 'n beetje de aanvoerder was, een begrijpelijke toorn verwekte. Hij nam een kalebas, gevuld met zijn uitwerpselen, en zond daarmee een bode naar Zamooi om hem te zeggen : „Ik hoor hier veel van u. Als gij een man zijt, kom dan op met uw soldaten, dan zullen wij zien, wie de sterkste is !" Hikpilo zond hem onmiddellijk een boodschap terug dat hij de uitdaging aannam. Hij riep al zijn soldaten bijeen en trok naar het Westen. Katawa, waar hij langs kwam, werd verzocht om ook mee te gaan en deed dit, half tegen zijn zin. Zij volgden de oude karavaanweg der Egyptenaren. Hikpilo zelf was te paard en geen dier bleef in leven onder de welgemikte pijlen van Hikpilo 's keurkorps, dat uit Akale bestond [1]. Ongeveer waar nu de autoweg Bili-Banzali over de Dume gaat, stak ook Hikpilo deze rivier over.

De slag werd geleverd op de *monga kpwakpwali*, de schedelplaats, ongeveer 40 Km. van Bili. In het begin was Roa in het voordeel en de Akale sneuvelden bijna allen, maar toen de troepen van Hikpilo voltallig waren, leed Roa een zware nederlaag en vluchtte over de Gangu. Hikpilo liet er een bezetting achter en trok verder naar Senza, een andere zoon van Hilu. Deze bood geen weerstand

[1] Akale Asuluma dan zeker, want de anderen kenden de boog niet ; DE CALONNE, *op. cit.*, p. 118.

en Hikpilo verachtte hem daarom. Ook daar liet hij een bezetting achter en trok vervolgens naar het Zuidoosten en over de Apirivier. Daar kwam hij bij Avuûngäla terecht en nog wel bij de oudsten van allen, en behoefde dus niet te vechten. Hij sloot vriendschap met hen en ging de Ababwa beoorlogen ten Zuiden van de Uele [1].

Tijdens een afwezigheid van Hikpilo werd daar zijn kamp overvallen door de Ababwa, die hij, ijlings teruggekeerd, niet dan met de grootste moeite en met grote verliezen kon afslaan. Hij bood Katawa aan, daar in zijn plaats het veroverde gedeelte te blijven besturen, maar deze ging op zijn voorstel niet in en daarom zette hij er Azali neer, terwijl hijzelf zich bij de Aulo terugtrok. Spoedig moest Azali de bezetting opgeven wegens de heftige aanvallen van de Ababwa, en zodra Hikpilo vernam, dat de Madisten geen gevaar meer voor hem opleverden, trok hij zich terug naar de noordelijke oever van de Mbomu. Basilingbi bleef achter aan de Mbili-rivier en zijn zoon Baligangara in de hoek Asa-Mbomu [2].

De Abandia na het vertrek van de Egyptenaren

Ongetwijfeld had Zabir reeds tijdens de Egyptische bezetting rondgelopen met plannen om, met behulp van de Vekils, groot opperhoofd te worden van alle Abandia tussen Mbomu en Uele. Nu zij vertrokken waren, trachtte hij deze droom werkelijkheid te maken door eigen kracht. Hij maakte een versterkt kamp van zijn nieuwe woonplaats aan de Zagili en gaf aan zijn broer, Zia, het bevel over een tweede provincie, oostelijk van de zijne. Onder hen verenigden zich alle Abandia, die vertrouwen hadden in het geluk van Zabir. De oudere Abandia-vorsten deden al wat zij konden om hun zelfstandigheid te bewaren, maar konden aan zijn invloed moeilijk ontkomen. De Ngbandi-sprekenden ten Westen van de 23ste graad, wilden volstrekt niets meer te maken hebben met hun verazandeïzeerde oostelijke familieleden, hetgeen zij duidelijk maakten door dertig mannen te vermoorden, welke Pwolomo had gezonden om eten bij hen te gaan kopen [3].

---

[1] VISSERS, *op. cit.*

[2] DE CALONNE, *op. cit.*, p. 50.

[3] HUTEREAU, *op. cit.*, p. 121.

Toen ook Rafai naar het Zuiden van de Mbomu kwam, ongeveer tegelijk met Zamooi Hikpilo, dachten deze laatsten er dan ook niet aan om weerstand te bieden. Hij leek hun veeleer een bondgenoot tegen Zabir dan een vijand. Maar Piko, de kleinzoon van Dumo, die al een deel van zijn grondgebied aan Zabir had moeten afstaan, vocht met de moed der wanhoop om zijn onafhankelijkheid, zodra Rafai de Mbili-rivier overstak. Hij werd echter verslagen en gedood en Rafai trok door naar de Mago, een kleine zijrivier van de Uele op geringe afstand van de Zagili, waar hij zijn kamp opsloeg. Wantrouwig in dit vreemde land, nam hij Monga, het voornaamste opperhoofd van de Angbandi-Abandia gevangen, toen deze hem enkele dagen later met een bezoek vereerde, en twee dagen later Zabir op dezelfde wijze, toen deze zijn verre neef kwam begroeten. Met de voornaamste leiders uit het land aan de ketting, was Rafai gerust, zonder dat hij zich illusies maakte over de gezindheid van de bevolking, die hem nu wel moest ter wille zijn wegens zijn sterke bewapening. Twee jaar later wist Zabir zijn ketting door te vijlen met een stukje ijzer en ontvluchtte, waarop Rafai zijn kamp nog dichter bij de Zagili plaatste, nl. aan de Momboya.

Nauwelijks in vrijheid, vernam Zabir dat de Arabieren van Stanleystad met een karavaan waren aangekomen bij zijn verwanten, de kinderen van Guru, aan de Djoki, zijrivier van de Likati, ten Zuiden van de Uele. Hij verzamelde aanstonds wat ivoor en ging hen bezoeken om te zien of hij wapens en kruit kon kopen. Dit bekwam hij en bovendien de belofte van Pangapanga, de bendeleider, dat deze hem spoedig zou komen bezoeken om zaken met hem te doen en, indien de uitslag daarvan bevredigend zou zijn, hem te helpen tegen Rafai. Rafai had echter ook het nieuws gehoord en een bode gezonden, welke terecht kwam bij Lembelembe. Deze deed aan Rafai eenzelfde belofte. Van dan af gingen de gezanten, en soms de Arabieren zelf, over en weer tussen de Abandia-vorsten en de Djoki om ivoor te verkopen en tegengeschenken mee terug te nemen, die meestal bestonden uit geweren en kruit.

Zabir was bij dit spel in het voordeel omdat hij de streek beter kende dan Rafai en vrienden had ten Zuiden van de Uele, waardoor hij de wegen naar de Djoki onder toezicht kon houden. Hij onder-

schepte de meeste boodschappers van Rafai, zodat het voor deze niet gemakkelijk was zijn betrekkingen met de Arabieren van Stanleystad te onderhouden. Op de duur werd Zabir de machtigste en vond Rafai het veiliger zijn kamp te verplaatsen. Hij besloot zich te vestigen in het gebied van Swa, waar diens oom Duaru het bestuur waarnam en die Zabir het minst genegen was. Evenmin wenste Duaru echter aan Rafai te gehoorzamen, ofschoon hij niet kon verhinderen dat deze zich vestigde aan de Ziko, zijrivier van de Kule. Monga werd nog altijd gevangen meegevoerd [1].

Zonder de familiebanden helemaal te verbreken door zich met geweld op te dringen, trachtte Zabir door diplomatie de tegenstand van zijn oudere familieleden te overwinnen. Tegen Duaru, die in plaats van Dengwa regeerde, steunde hij Dura, de zoon van Dengwa. Tegen Ingasu, steunde hij de familie Bika. Tegen Nambwa van de familie Gama, steunde hij Dezo van de familie Bangu. Zo bleef er verdeeldheid heersen in het land van de Abandia en werd een algemene opstand tegen Zabir onder leiding van de oudsten voorkomen [2]. Een zekere eindoverwinning zag deze in een verbond met een buitenlandse macht, die hem zou steunen en bewapenen. Wellicht verwachtten zij, die met LUPTON BEY in betrekking waren geweest, de Europeanen van de Kongostroom. Deze waren trouwens vlak in de buurt, want VANGELE had bij een tweede poging langs de Ubangi, Yakoma bereikt op 1 Januari 1888, waarschijnlijk in de tijd dat Rafai zich naar de Ziko verplaatste.

VII. ANGO-BONDO TIJDENS DE EXPEDITIE VAN KERKHOVEN

Zabir kiest partij voor de Belgen [3]

Vaak wordt in alle ernst door de ouden, die de geschiedenis verhalen, gezegd, dat hun voorvaderen reeds lang voordat de

[1] HUTEREAU, *op. cit.*, p. 113.

[2] BOUGNET, *op. cit.*

[3] LOTAR, *Gr. Chronique de l'Uele*, passim. Bijna alle gegevens van dit hoofdstuk zijn daar te vinden.

Blanken het land kwamen bezetten, hadden voorspeld, dat eenmaal heel blanke mensen zich als broeders bij hen rond het vuur zouden zetten en met hen als broeders zouden omgaan. Dit is waarschijnlijk het gevolg van de betrekkingen, die sommige hunner hebben gehad met POTAGOS, JUNKER, GESSI en LUPTON BEY. Ook Zabir, die hen waarschijnlijk allen gezien en gesproken had, schijnt van mening te zijn geweest, dat hij het best onder het bestuur van de Blanken en met hun hulp, de Abandia in één rijk zou kunnen verenigen.

Toen hij in November 1889 een karavaan van zijn nieuwe vriend Pangapanga vergezelde en daarmee te Basoko kwam, zocht en vond hij de gelegenheid om in gesprek te komen met JERÔME BECKER, pas door koning LEOPOLD benoemd voor Basoko en voor de zone Aruwimi-Uele. BECKER had echter reeds afstand gedaan van deze waardigheid, omdat hij het met koning LEOPOLD niet eens kon zijn om nu al de Arabieren van Stanleystad te gaan beoorlogen, en was op terugreis naar België. Toen BECKER Zabir ondervroeg over zijn land en over het vraagstuk van de vereniging van Uele en Ubangi, dat nog altijd niet was opgelost, nodigde deze hem uit om mee te gaan naar zijn kamp aan de Zagili. Na een reis van twintig dagen, kwamen zij daar aan in Januari 1890, en BECKER is dus de eerste gezant geweest van de Belgische koning die het land tussen Mbomu en Uele bereikte. De traditie noemt hem *Bikili*. Hij stichtte er geen staatspost omdat hij niet in dienst was, maar maakte zijn inlichtingen betreffende de te volgen weg en de goede gezindheid van Zabir, over aan Kommandant ROGET, die hem verving te Basoko.

De 27ste Mei 1891 kwam deze met zijn helper MILZ en een kleine kolonne soldaten aan de Uele bij het zijriviertje, de Bondo, en stichtte er de staatspost Bondo op de noordelijke oever. Tezelfder tijd (30 Mei) bereikte ook VANGELE voor de tweede keer Yakoma en sloot er vriendschap met Bangasoe. Dit gebeurde zonder dat zij van elkaar iets afwisten. ROGET voer met Zabir nog twee dagen de rivier af totaan de oude nederzetting van Abd'Allah, waarvan hij al niets meer terug vond, en trok dan met zijn gids naar de streek van de Gangu-Mbili, zover als Zabir hem veilig kon geleiden. Daarna keerde ROGET terug naar Basoko, terwijl MILZ te Bondo bleef werken aan de opbouw van de post.

Toen ROGET was vertrokken, voelde Zabir zich veel sterker, zowel door de wapens en munitie, die hij had gekregen, als door de vriendschap der Blanken, en waagde een felle aanval op het kamp van Rafai aan de Ziko. Deze had echter nog kruit genoeg om hem af te weren en na een fusillade van zes dagen moest hij het opgeven [1]. Toch had dit zulk een indruk op Rafai gemaakt, dat deze zich kort daarop terugtrok naar de noordelijke oever van de Mbomu aan de uitmonding van de Sinko. Weldra was hij nu in kennis met VANGELE.

MILZ kon niet rustig werken aan de opbouw van de post Bondo, want de Arabieren waren nog altijd in de buurt en zochten een gelegenheid om zich op Zabir te wreken, die hun vriendschap ontrouw was geworden. De 2de Oktober, terwijl hij zich bevond aan de Djoki met Zabir en een afdeling hunner soldaten, om Pangapanga terug te jagen, voegde zich bij hen luitenant DEJAIFFE, aangewezen voor Bondo om MILZ te helpen. Deze nam het bouwen van de post over en zo kon MILZ zich meer geven aan het diplomatieke deel van zijn zending, nl. de bewoners van Bondo tot bondgenoten van de Belgen te maken.

Toen enkele weken later MAHUTTE als derde Blanke te Bondo kwam, voer MILZ aanstonds de rivier op tot aan de zijrivier Bima (Titule), om de weg voor te bereiden voor de expeditie VAN KERKHOVEN, wier manschappen en materiaal zich reeds te Kinsasa bevonden en die op 3 Oktober te Vlissingen was ingescheept. De bewoners van beide oevers waren MILZ vijandig. De Babwa, omdat zij hem vereenzelvigden met de Arabieren, en de Azande bovendien omdat zij aan Zabir het recht ontkenden op te treden als hun opperhoofd. Rafai en Hikpilo deden alle moeite om met MILZ in verbinding te komen, maar Zabir bewaakte hem zorgvuldig om dat te verhinderen. Zelf was deze hiervan geheel onkundig en moest wel vertrouwen op Zabir, die hem had uitgenodigd en zijn raadsman was.

Het uit de weg ruimen van de misverstanden

Evenzeer als de Azande er naar verlangden om verlost te zijn van de slavenhandelaars, wensten ook de Belgen dit mensonterend

[1] VISSERS, *op. cit.*

bedrijf te doen ophouden, want daarvoor waren zij in de eerste plaats gekomen. Door de omstandigheden, die wij kennen, kreeg MILZ echter niet de gelegenheid om zijn plannen aan de bewoners van Bondo-Ango bekend te maken. Daar het zijn opdracht was om de weg veilig te maken voor de troepen en wapens, die zowel de Madisten als de Arabieren voorgoed konden verdrijven, moest hij het onbegrip van de bevolking uit de weg ruimen en besloot goed gewapend hen tegemoet te gaan. Zó was ook Zabir er voor te vinden. MILZ en MAHUTTE met 100 geweren en Zabir met 400 lansknechten begaven zich dus op weg naar het Oosten langs de noordelijke oever van de Uele. Aanstonds sloegen de opperhoofden, die tegen Zabir waren, de oorlogstrommen en duizenden hunner mannen, tot alles bereid, verenigden zich onder de opperste leiding van Maletinda om te weerstaan aan deze troepen, die zij vijandig waanden. Negen dagen later waren zij terug aan de Zagili, ternauwernood ontkomen aan een nederlaag en volkomen vernietiging.

Aanstonds zetten de aanvoerders een nieuwe veldtocht ineen : MILZ met 120 geweren en Zabir met 1.000 lansknechten. Sluw trokken de Azande terug tot de avond viel en het leger moest overnachten. Terwijl MILZ en Zabir bezig waren met het inrichten van een versterkt kamp voor de nacht, werden zij plotseling overvallen door ontelbare onverschrokken krijgers, die de dood niet vreesden. Meer dan een kwartier lang moest MILZ een hevig geweervuur onderhouden eer zij met hun doden en gewonden terugtrokken in het woud. Gedurende de nacht kon MILZ de versterking laten afmaken, maar door hun ivoren trompen riepen de Azande hun toe, dat hun laatste uur was geslagen, want dat zij zouden worden belegerd door duizenden krijgers tot zij van honger en dorst niet meer zouden kunnen vechten. Dan zou het de beurt zijn van de Azande, en al hun krijgers, die mensenvlees aten, zouden zich naar believen kunnen bedienen. In drie grote kampen legerden deze rondom de versterking.

Aanstonds liet Zabir putten voor drinkwater graven binnen de versterking, maar na acht dagen hadden zij eten noch drinken meer en moest er een oplossing komen. Die dag vroeg Zabir het bevel over honderd met geweren bewapende soldaten van de Staat en vrijheid van handelen. Hetgeen hem werd toegestaan. Voorafgegaan door zijn beste verkenners wist hij met zijn troep tussen

twee vijandelijke kampen door te sluipen, en zodra het licht werd, viel hij van een geheel onverwachte kant op het kamp van Maletinda zelf, waar alles nog in diepe rust was. De Azande, opgeschrikt uit hun slaap door ontelbare geweerschoten van alle kanten tegelijk, vluchtten verschrikt uiteen en meer dan 200 strijders van Maletinda vonden bij deze overval de dood. Toen Zabir als overwinnaar in de versterking terugkeerde, werd aanstonds de achtervolging ingezet en eerst de volgende dag keerden de troepen naar de Zagili terug. Het gevolg van deze overwinning was, dat de Azande de overmacht van de Blanken en Zabir erkenden en dat vele opperhoofden, van beide oevers, hun onderwerping kwamen aanbieden.

Weldra gelukte het nu ook Zamooi Hikpilo in verbinding met MILZ te komen. Hij had nogmaals gevraagd naar iemand uit zijn omgeving, die de gevaarlijke zending op zich wilde nemen om, bij welslagen, zijn persoonlijke vriendschap te verkrijgen en een vertrouwenspost, of, bij mislukken, de dood. Een kleine, ongunstig uitziende en zeer zwarte slaaf nam het op zich om de boodschap over te brengen aan de Blanken. Hij reisde alleen en nooit langs gebaande wegen, voornamelijk gedurende de nacht. Aangekomen bij het kamp van de Blanken aan de Zagili, lag Garfa drie dagen lang in het struikgewas rond het open plein, waarop het huis der Blanken was gebouwd, totdat hij dit tenslotte als een opgejaagd stuk wild overstak en zijn boodschap afgaf. Voor zijn terugtocht kreeg hij een geleide mee van soldaten en de belofte dat Zamooi een Blanke zou krijgen, zodra er van Europa aankwamen.

Het beveiligen van de weg Kongo-Nijl

Alvorens naar Europa te vertrekken, kwam VANGELE 18 November 1890 nogmaals naar Yakoma om de post te inspecteren, welke hij daar gesticht had en waarover LEMARINEL het bevel voerde. Zodra hij daar van de Inlanders vernam, dat er te Bondo Blanken gevestigd waren, reisde hij naar Bangasoe en liet zich door deze een geleide geven om hem over land naar de Zagili te brengen, waar hij 3 December aankwam. Aanstonds werd te Bondo besloten om van zijn aanwezigheid partij te trekken en de zuidelijke oever van de Uele te bevrijden van de benden van de Arabier Mirambo, die daar de kleine post dreigde te overvallen,

welke MILZ aan de Bima gesticht had. Mirambo werd verslagen en achtervolgd, en de Arabieren hebben zich nadien niet meer zo ver naar het Westen gewaagd. De veldtocht had twee weken geduurd ; daarna vertrok VANGELE aanstonds naar Yakoma en naar Europa.

Door al deze bezoeken van VANGELE aan Bangasoe, had Rafai de gelegenheid gehad om met hem kennis te maken en om een Blanke te vragen, maar Zabir was hem voor geweest en hij kon geen recht meer doen gelden op het land ten Zuiden van de Mbomu, waar hij trouwens niet meer verbleef. Zabir had zijn doel bereikt en verwachtte nu de hulp van de Blanken om zijn oudere familieleden tot rede te brengen.

Inderdaad sloten de officieren van LEOPOLD II in Maart 1891 een verbond met hem, waarbij zij hem alle hulp beloofden bij het rustig besturen van zijn gebied, dat zich (volgens hem) uitstrekte over heel de landstreek tussen Mbomu en Uele tot aan de Oostgrens, die nog nader zou worden bepaald. Zabir verbond zich van zijn kant om de koning te helpen bij het bestrijden van de slavenhandel en om zijn land open te stellen voor de handel. Hetgeen „in" de grond zou worden gevonden, stond hij af aan de Belgen tegen een nader overeen te komen prijs en hij beloofde ieder jaar een aantal soldaten te leveren voor het Kongolese politieleger (Force Publique).

Einde Maart vertrok MILZ naar Europa met verlof. Een maand later ontving DEJAIFFE bezoek van het inlands opperhoofd Ganda, uit de Likati-streek, die zijn diensten kwam aanbieden, omdat hij de onrust in zijn land moe was en wenste te leven onder de bescherming der Blanken. DEJAIFFE wees hem een onbewoonde streek aan ten Zuiden van de Uele, iets ten Westen van Bondo, waar hij zich neerzette met zijn volk en spoedig een der beste helpers werd van de Belgen. Omtrent diezelfde tijd kwamen er ook wederom boodschappers van Zamooi Hikpilo te Bondo om te vragen waar de beloofde Blanke bleef. DEJAIFFE herhaalde de gedane beloften en zij aanvaardden de terugtocht, maar de zoon van Zamooi moest blijven wachten tot de Blanke zou zijn aangekomen en met deze terugkeren.

Tijdens het doortrekken van de expeditie

Op zijn terugtocht naar Europa had MILZ te Leopoldstad VAN KERKHOVEN ontmoet op weg naar Bondo en naar de Nijl. Deze verzocht hem om zijn congé uit te stellen en met hem mee terug te gaan als onderbevelhebber van de expeditie, waarin hij toestemde. Begin Juli 1891 was heel de voorhoede van de expeditie verenigd te Bondo : 15 Blanken, 500 inlandse soldaten en 900 lasten bagage. PONTHIER trok aanstonds vooruit langs de noordelijke oever van de Uele om overal posten te stichten, zodat de manschappen en goederen van de expeditie telkens van post tot post zouden kunnen worden vervoerd. Te Angu ging hij over naar de zuidelijke oever en zo naar de Bima-zijrivier, waar hij een Blanke achterliet. Daartussenin had hij hier en daar een paar zwarte soldaten neergezet om boten en roeiers aan te werven.

Van de Bima trok PONTHIER naar Bambili, bij het eiland Siasi, westelijk van het tegenwoordige Angodia, wederom terugkerend naar de noordoever, waar hij een post stichtte op twee kilometer van de samenloop Bomokandi-Uele, het tegenwoordige Oud-Bambili. Dit alles ging niet zonder veel avonturen en vermoeienissen, zodat de expeditie op 6 Augustus reeds de derde Blanke verloor. JAQUET ligt begraven op vijf of zes dagreizen van Bondo, waarschijnlijk aan de Bili-moke, VAN MONTFORT aan de uitmonding van de Bima, en de Deen HANSSENS was teruggekeerd wegens ziekte. Ook moesten er verschillenden gaan verblijven bij de grote opperhoofden om misverstand en opstand te voorkomen. Vandaar ging de KETHULLE DE RIJHOVE naar Rafai.

Eveneens begin Augustus ging MILZ op weg naar Zamooi Hikpilo om er het beloofde bezoek te brengen. Hij moest hem vragen dat hij de expeditie met zijn krijgers zou vergezellen naar de Nijl. In ruil daarvoor zouden de Belgen zijn gezag erkennen over het land ten Zuiden van de Mbomu en hem helpen om dit te bevestigen. Ook zou aan Zamoi gevraagd worden om posten te stichten aan de samenloop van Api en Uele (Api), bij Ngima (Ango) en bij de Amadi (Boli) om de streek rustig te houden en te zorgen voor eten. MILZ werd te Zemio met veel luister ontvangen.

Een rij van vier honderd soldaten was opgesteld op de noordelijke oever van de Mbomu, die bij de aankomst van de Blanke

de trommels roerden, de trompetten bliezen en een salvo geweerschoten afvuurden te zijner eer. Daarna werden de gasten naar een nieuw gereedgemaakt kamp geleid, waar twee huizen voor Blanken stonden en twee grote kazernen voor de soldaten. Zamooi zag er uit als een man van vijftig. Vreemden groette hij plechtig op de wijze der Arabieren ; bekenden drukte hij de hand terwijl hij hen vriendelijk in de ogen keek. Onmiddellijk nam hij het voorstel aan om met zijn manschappen mee naar de Nijl te trekken en gaf voor deze tocht de volgende goede raad : Langzaam vooruit gaan en hier en daar enige tijd verblijven. Wanneer de Inlanders de goedheid en rechtvaardigheid van de Blanken zullen hebben begrepen, behoeven deze niet bang te zijn voor veel tegenstand.

Ook Sasa kreeg nu spoedig een Blanke bij zich, waarom hij gevraagd had, FOULON. Dit werd echter nog zo maar geen vriendschap, want de Belgen verzetten zich tegen zijn plannen om de Embili te onderwerpen. De streek waarvan hij zich reeds had meester gemaakt op de linkeroever van de Api-Uere, bevolkte Sasa in deze tijd met zijn Akale van de Mbomu (hoofdij Bagidi). Zijn zoons Boda en Tutue, die hij tussen de Embili van Kambara had gezet, werden door de Blanken teruggestuurd en kregen van hun vader nu de plaatsen van Bombo (Tutue-Tungwa), en van Nombo (Bodue-Anigbia).

Eenmaal het kamp te Bambili ingericht, moest PONTHIER allereerst de Arabieren van Stanleystad gaan verjagen van de Uele en de uitmonding van de Bomokandi. De 11de September versloeg hij Purukandu op het eiland tegenover het tegenwoordige Dakwa en aanstonds trokken allen zich terug in het kamp bij de Makongo. Toen zij ook daar de 27ste Oktober werden overvallen en verslagen, trokken zij terug naar Stanleystad en kon de expeditie rustig verder trekken. De 25ste November kwamen MILZ en Zemoi met 500 inlandse soldaten, gewapend met geweren van Zamooi, en met 500 lastdragers te Bambili aan, waaronder zich onder andere bevond Katawa, de zoon van Nombo [1]. De 12de December vertrok de expeditie naar Amadi, het volgende kamp, te voren gesticht door PONTHIER. Sasa, die evenals Zamooi was uitgenodigd om zijn hulp te verlenen, liet zich niet zien, en Ngima, het opperhoofd

[1] VISSERS, *op. cit.*

van de Aulo, werd door Zemio gedood, terwijl hij bezig was een overval op de Blanken voor te bereiden. Zowel de Ababwa als de Abarambo bleven de expeditie vijandig en vielen deze herhaaldelijk aan. Zij werden slechts na verloop van tijd bestraft en tot rust gebracht.

Zodra Zamooi Hikpilo was teruggekeerd van zijn tocht naar de Nijl, herleefde wederom het conflict met de zonen van de oude Mopooi, vooral met Bangazegino, die een gebied bestuurde bij Makisa. Hij werd door Zamooi verslagen en vluchtte naar de groep van Bogwa, ten Noorden van de Amadi, waarvan hij spoedig het bestuur in handen wist te krijgen, en dat zijn nakomelingen nog altijd waarnemen (hoofdij Boli). Tegelijkertijd ontnamen de nakomelingen van Makisa aan Sasa wederom een gedeelte van het hun ontroofde gebied ten Noorden van Bogwa (hoofdij Bangbe).

Sluitstuk

Verder doorgaan met deze geschiedenis zou ons slechts kunnen leren hoezeer de Belgische Bestuurders de bestaande verhoudingen, de rechten der opperhoofden en de wil van het volk hebben geëerbiedigd. Slechts geringe machtsverschuivingen hebben plaats gehad, altijd voorgesteld door de opperhoofden zelf en door het volk bij monde van de ouderlingen, om een oplossing te vinden voor de nieuwe toestanden ontstaan door het kontakt met een hogere beschaving.

Door de overeenkomst tussen België en Frankrijk, die als noordgrens van Belgisch-Kongo de Mbomu-rivier bepaalde, werd de macht van Zamooi Hikpilo, wiens volk zich bijna uitsluitend op de noordelijke oever bevond, vernietigd en werd Sasa de machtigste potentaat van de *Avuûngäla* in het bestuursgebied van Ango, ofschoon de groep, die de Aulo bestuurt hen in waardigheid overtreft. Door zijn overwicht in de betrekkingen met de Blanken, werd in het bestuursgebied van Bondo de groep Duaru-Zabir-Akaboti Leopold de machtigste, ofschoon die van Gaya-Yekutala hen in waardigheid te boven gaat.

Als de afstammelingen van deze machtige groepen zich even krachtig tonen in het rustig besturen van hun volk als hun voorvaderen in het veroveren van de macht, dan verdienen zij aan het

bestuur te blijven, volgens de oude gewoonte dat een jongere zoon soms werd voorgetrokken omdat hij beter tot besturen geschikt was. Zo niet, dan zal de hoogste macht zich wederom verenigen met de voornaamste afkomst tenzij de nieuwe factor, nl. de economische waarde en de ontwikkeling van hun grondgebied, de toestand zou veranderen, en van een onbetekenend een voornaam opperhoofd zou maken. Economisch liggen de oudste groepen niet ongunstig. De Aulo grenzen aan de Uele en aan de weg Kongo-Nijl ; de kinderen van Gaya hebben de goudmijnen aan hun grenzen.

Inhoud

Woord vooraf 182

Gebruikte literatuur 182

I. De bevolking van Ango-Bondo tot Lezia (1600-1700) 183
De eerste bewoners 183
Oorsprong van het Abandia-rijk 185

II. De Abandia en de Avuungala 190
Aard en afkomst van de Avuûngäla 190
Eerste ontmoeting van Abandia en Avuûngäla 192
Oorlog tussen de Abandia en de Avuûngäla 193
De regering van Bangooi 195
Het regentschap van Dumo 197

III. De regering van Hilu 201
Binnenlandse zaken 201
De oude vete 204
Het einde van de regering van Hilu 206

IV. Europa betrekt ivoor uit Bondo-Ango 208
De Egyptische handelaars tot 1860 208
De Abandia na de dood van Hilu 210
De Avuûngäla na Mabenge en Tombo 211
De eerste Egyptische handelaars in het Bestuursgebied van Ango 214
De eerste Europeaan in Bondo-Ango 217

V. Europeanen als bestuurders van Bondo-Ango 220
De opstand van Ziber 220
Het rampjaar 1878-1879 222
Romolo Gessi en Lupton Bey 225
Dr. Wilhelm Junker en de enigste Madist van Bondo-Ango 228
Einde van het Egyptisch Bestuur 231

VI. Vijf jaren vrijheid voor de bewoners van Ango-Bondo 434
Ango-Bondo trekt de belangstelling van Leopold II 434
Sasa maakt gebruik van zijn vrijheid 436
Zamooi Hikpilo in beweging 439
De Abandia na het vertrek van de Egyptenaren 440

VII. Ango-Bondo tijdens de expeditie Van Kerkhoven 442
Zabir kiest partij voor de Belgen 442
Het uit de weg ruimen van de misverstanden 444
Het beveiligen van de weg Kongo-Nijl 446
Tijdens het doortrekken van de expeditie 448
Sluitstuk 450

SPREUKEN DER BENA KANIOKA [1]

door K. Dillen, C. I. C. M.
Maswika (Luisa), Belgisch-Kongo

1. **Cintu makita, kuſikamina pamwe, ke kumanyangana tulema.**

Cintu (*zaak*) makita (*verborgen*), kuſikamina (*zitten*) pamwe (*samen*) ke (*dit is*) kumanyangana (*elkander kennen*) tulema (*gebreken*).

De omgang met de mensen doet elkanders gebreken kennen.

2. **Mafuku mabidi, tulema tubidi.**

Mafuku (*dagen*) mabidi (*twee*), tulema (*gebreken*) tubidi (*twee*).

Hoe langer men met iemand omgaat, des te beter men hem leert kennen.

3. **Koni ha mubanga kabamuena tuindi, kuſala ne buloba ha biala.**

Koni (*vogeltje*) ha mubanga (*op een boom*) kabamuena (*ziet*) tuindi (*mieren*) kuſala (*blijven*) ne buloba (*met zand*) ha biala (*in de handen*).

De vogels die op de bomen zitten, zijn de eersten die de gevleugelde mieren uit de grond zien komen. Zij vliegen er naar toe om ze te pakken. De mensen zien de vogels en weten aldus dat er mieren zijn. Zij lopen op hun beurt naar de plaats waar de mieren uitkomen, verjagen de vogels die met ledige handen (enkel zand) blijven zitten.

De eersten zullen de laatsten, de laatsten zullen de eersten zijn.

4. **Ku muanza kua nzanza webe, wewe wasabuka luanga.**

Ku muanza (*aan het water*) kua nzanza webe (*van voorganger* — in de betekenis van vriend — *uwe*) wewe (*gij*) wasabuka (*steekt over*) luanga (*snel*).

Als de overzetter uw vriend is, dan steekt hij u snel met de prauw over ; d. w. z. een goede vriend hebben is goud waard.

[1] Gewest Kanda Kanda, distrikt Kabinda.

5. **Ku kalunga kuikala webe, wajama bilenge.**

Ku kalunga (*bij het graf*) kuikala (*waar is*) webe (*uw*) — verzwegen : verwante of vriend — wajama (*begraaft gij*) bilenge (*goed*).

Deze spreuk heeft de zelfde betekenis als 4.

6. **Meji ma kumona nadi namu, anu cia kuakiſa bena bana.**

Meji (*gedachten*) ma (*van*) kumona (*bezitten*) nadi (*ik ben*) namu (*er mee*), anu (*enkel*) cia (*om*) kuakiſa (*geven*) bena bana (*bezitters van kinderen* — ouders).

Dit zegt men als een jongen wil trouwen maar geen bruidschat heeft.

Ik zou wel willen trouwen, maar ik kan de ouders niet betalen.

7. **Kaswa bambila, mulekayi, akimuenapu.**

Kaswa (*hij wil niet*) bambila (*wat zij hem zeggen*) mulekayi (*laat hem*) akimuenapu (*hij zal zien*).

Ouders of familieleden raden een jongen het meisje af waarmede hij wil trouwen ; als de jongen toch wil doordrijven, zeggen zij hem : „Loop waar gij goed voor zijt, gij zult het zelf wel ondervinden".

Wie niet horen wil, moet voelen.

8. **Wadia citungulu, wadinga muana ne ciula.**

Wadia (*gij hebt gegeten*) citungulu (*amomum citratum*) wadinga (*gij hebt bedrogen*) muana (*het kind*) ne ciula (*met de schelp*).

Wordt gezegd wanneer iemand zijn beloften niet houdt. Hij heeft u blij gemaakt met schone beloften, zoals men een kind blij maakt met de schone schelp, nadat men zelf het binnenste heeft opgegeten.

9. **Bukiſi bua mukwebe, misanji isatu.**

Bukiſi (*medelijden*) bua mukwebe (*van uw evennaaste*) misanji (*vissen*) isatu (*drie*).

Men geeft u iets en gij gaat u bij een ander beklagen dat het toch een beetje weinig was ; deze zal u zeggen : „Wees tevreden met wat gij gekregen hebt, men heeft u toch niet doen betalen ; al wat gij gekregen hebt is zuiver winst."

10. **Wahia mu cidiba cia mukwenu, wabatabala.**

Wahia (*gij zijt betrokken*) mu cidiba (*in een palaber*) cia mukwenu (*van uw evennaaste*) wabatabala (*blijf kalm*).

Als gij een palaber met iemand hebt, begin dan niet met u op te

winden, tracht alles in kalmte onder elkaar te regelen en gij zult er bij winnen.

11. **Mudia nende, kumufuiʃa, bilenge waja kuabo ne moyo.**

Mudia nende (*zij die goed met hem overeenkomt* — d. i. zijn vrouw —) kumufuiʃa (*indien zij hem dood wil tergen*) bilenge (*'t is goed*) waya (*dat zij gaat*) kuabo (*naar haar thuis*) ne moyo (*met leven*).

Als een vrouw ruzie maakt met haar man, zal deze de spreuk gebruiken. De betekenis is : Als gij me met uw ruzie naar het graf wilt helpen, is het beter dat gij levend naar uw ouders terugkeert, want in mijn gramschap zou ik u kunnen doden en voor het gerecht zou dit ook mijn dood betekenen.

12. **Kukuakiʃa e kuteka, anu wakiʃa katendakana.**

Kukuakiʃa (*lenen*) e kuteka (*en plaatsen*) anu wakiʃa (*enkel leen niet*) katendakana (*aan die niet werkt*).

Lenen is goed als het een geldplaatsing is, d. w. z. wanneer gij zeker zijt van alles terug te krijgen, doch leen niet aan een luiaard want gij zijt uw geld kwijt.

13. **Baseka Mukena, Cingungu atetebela.**

Baseka (*zij lachen met*) Mukena (*persoonsnaam*), Cingungu (*persoonsnaam*) atetebela (*lacht zich krom*).

Als zij lachen met Mukena die voor een klein palaber ter verantwoording wordt geroepen, dan moet Tshingungu die een groot palaber op zijn kerfstok heeft, zich wel wachten van het hardst te lachen, want morgen zullen zij misschien met zijn palaber beginnen.

14. **Bulundu ne ndungu munene, bana ba ndungu ntutaha?**

Bulundu (*vriendschap*) ne ndungu (*met ndungu-boom*) munene (*grote*) bana ba ndungu (*kinderen van de ndungu-boom*) ntutaha (*zullen wij ze slaan?*).

Als wij bevriend zijn met iemand die kinderen heeft (grote boom wordt verondersteld reeds kleine boompjes te hebben voortgebracht), dan zullen wij omwille van die vriendschap zijn kinderen niet slaan wanneer zij met ons in konflikt komen. Omwille van de vriendschap ziet men veel door de vingers.

15. Kasongo a muhingi, nganda a bende, kabote a bikaʃi, ibota bena nganda, iituitaba.

Kasongo (*persoonsnaam*) a muhingi (*steel van houw*) nganda (*streek*) a bende (*van iemand anders*) kabote (*spreekt*) a bikaʃi (*met luide stem*) ibota (*wat zeggen*) bene nganda (*de mensen van de streek*) iituitaba (*geloof het*).

Gij vreemdeling, die spreekt alsof gij reeds hier alles kent, luister eerst heel schoon naar hetgeen de mensen van de streek zeggen, en geloof het.

16. Busandu watwala ditunga, bununu watwala kuenu.

Busandu (*de jeugd*) watwala (*gaat*) ditunga (*streek*), bununu (*de ouderdom*) watwala (*gaat*) kuenu (*bij u thuis*).

Het jong volk trekt de streek uit om te zien of het op een ander niet beter is, de ouden komen terug naar huis omdat zij ondervonden hebben dat het thuis nog het best is. Oost-West, thuis best.

17. Muana wa nyama kazemanga, uzezema i wa ntambwe ne nyamanga.

Muana (*kind*) wa nyama (*van een gewoon dier*) kazemanga (*is niet onverschrokken*) uzezema (*die onverschrokken zijn*) i wa ntambwe (*zijn de kinderen van de leeuw*) ne nyamanga (*en van de luipaard*).

De jongen van gewone dieren hebben schrik, enkel leeuw- en luipaardjongen hebben geen schrik. Wordt gezegd van de kinderen van het hoofd, die spelen overal baas en hebben van niemand schrik, want hun vader is machtig.

Men gebruikt die spreuk ook als een Blanke, omdat hij machtig is, iets durft doen dat niet in de haak is.

18. Kutala mulu ikudia cia nzaji.

Kutala (*zien*) mulu (*naar boven*) ikudia (*die is met*) cia nzaji (*van de bliksem*).

Slechts hij die een palaber met de bliksem heeft, beziet angstvallig de hemel als het bliksemt.

Wordt gebruikt door de beklaagde, om plechtig zijn onschuld te verklaren in een geding.

19. Cibuila munda, cikata, abiakutonda uciya.

Cibuila munda (*het kwaad worden*) cikata (*het stilzwijgend ver-*

dragen) abiakutonda (*wanneer het te veel tegen steekt*) uciya (*trekt hij er uit*).

Een buur maakt zich kwaad en stuurt u verwijten toe. De eerste keer zult gij het verdragen, maar gebeurt het nogmaals, dan zult gij er uit trekken en op een andere plaats gaan wonen.

20. **Wakuimina muine cende, wabobola buama buacia.**

Wakuimina (*hij heeft geweigerd*) muine cende (*de eigenaar van het zijne*) wabobola (*dan grient gij*) buama buacia (*heel de nacht door*) De volhouder wint het.

21. **Dikoſi ki mukwenu, wakuſadila ku nyima ani?**

Dikoſi (*nek*) ki (*dit is*) mukwenu (*evennaaste*) wakuſadila (*blijft*) ku nyima (*achter*) ani (*ondervraging*).

Als gij een der uwen een palaber aandoet, dan doet gij alsof de nek niet bij het lichaam behoort. Zoals de nek met het hoofd is verbonden, zo zijt gij met uw stamgenoten verbonden.

22. **Kadima ntokolo ne kafundanamuna.**

Kadima (*die de grond bewerkt*) ntokolo (*beiteltje*) ne kafundanamuna (*en iemand die babbelt, grote plannen maakt, maar niets verricht*).

Hij die elke dag een klein beetje werkt zoals een beiteltje, dat telkens maar een beetje uithaalt, die zal er komen, maar een snoever zal het nooit ver brengen.

23. **Mutwe munene, kongela makono.**

Mutwe (*hoofd*) munene (*groot*) kongela (*ze slaan samen*) makono (*de vuisten*).

Al de palabers komen bij het hoofd samen.

DEUX CONTES LUBA

par Auguste Kalanda
(*Kamponde, Kasayi, Congo belge*)

I. Kábéyá ne Cíamá

1 Bavúá báasé mú lúbúébúé. Búiví bú dípepu, Kábéyá kavúá uteeká né m̀-mbují né ǹ-nzooló úá múntú mú músoko muvuayé. *2* Bibatóndá, bééná dítungá kúkuatá Kábéyá, kútúútá, kúkosá múkolo, kúmúélá kúnsá ne múkajende Cíamá Mpulumonzó.

3 Cíamá uvúá múkaji úá lútuulu ne búlámaté, ufúá méesú pá bílema bia bayénde ne pá díkengéshá divuayé umúkengéshá : mítúútú ká'ipumbí, mínini ia nnyámá ivuayé ukííbá amú udidiilá, cíání cíenzé cia múnanúnanú.

4 Cíamá kúámbúlá Kábéyá, múkolo uendá umátá máshí bú nnyámá mútapá, kúyábo kúbúélá kú lúbúébúé. *5* Ne mputa ne mputa, mputa kúúmá, Kábéyá kúshaalá ne cíbélú cítupa bú cíkuni cia kápia cíjimá. Búiví kalékédí.

6 Ne ayé udí uvúá ne díshiná amú dímányá mú díiná, mpúmbú amú úá mápémbú. *7* Píínaapó m̀-múasé lúbílú bú údí ne míkolo inááyí, kúnníma mvundé mújúuké bendá bamúípátá ne míéle ne máfuma. *8* Ufíká kú cííbí, ké kúbiikíláye Cíamá :

„Cíamá Mpulumonzó, Cíamá Mpulumonzó
Vúakú unzúlúla kúmbeló — Mpulumonzó
Bééná mbují bakáádí bavúá — Mpulumonzó
Baávú kúncibúlá kákolo — Mpulumonzó
Kadi káshaalá kaa búlema — Mpulumonzó."

9 Ubúélá, Cíamá, ukómá, upayá, cípáká cíéná díiná. *10* Bééná mbují bavúá, kútúútá amú míéle mú lúbúébúé, kúpíngáná bendá basodíá, bakupá mítu. *11* Kábéyá usombá, lúángá lúkuaté mú nshingu, uakúlá utupákáná, kúlombéshá amú lúésó luende lua búyángá, kúzáázá mbují, kúdidiilá mínini, kúáníká míkuabo.

I. Kabeya et Ciama

1 Ils habitaient (une grotte dans) un rocher. Kabeya, qui était voleur de profession, volait sans cesse des chèvres et des poules du village où il habitait. 2 Vexés, les villageois empoignèrent Kabeya, lui firent subir des tourments horribles, après quoi ils lui coupèrent la jambe et le chassèrent du village, avec sa femme Ciama Mpulumonzo.

3 Ciama était une femme patiente et fidèle ; elle supportait sans murmure les travers de son mari et le martyre qu'il lui faisait subir : il la battait continuellement ; de toutes les bêtes qu'il volait, il ne lui donnait rien, on aurait dit qu'il lui infligeait une diète sans fin.

4 Ciama porta Kabeya sur le dos comme un fauve blessé avec sa jambe qui saignait et ils allèrent habiter (une grotte dans) un rocher. 5 La plaie se cicatrisa ; Kabeya resta affligé d'une jambe qui faisait penser à une bûche éteinte. Il ne cessa pas de voler.

6 Quand il revenait de ses tournées, il ramenait toujours ou bien une belle chèvre ou bien un bouc puant. Il en revenait en courant comme quelqu'un qui a quatre jambes, de sorte que ceux qui le poursuivaient en tourbillon, lances et épées au poing, restaient loin en arrière. 8 Une fois à l'entrée de sa demeure, il appelait Ciama :

„Ciama Mpulumonzo, Ciama Mpulumonzo
Viens ouvrir la porte — Mpulumonzo
Les propriétaires des chèvres arrivent —
Ils viennent me casser la seule jambe — Mpulumonzo
Qui me reste (une difformité) — Mpulumonzo."

9 Il entre, Ciama claque la porte, la ferme bien : un véritable fortin. 10 Les gens arrivent, donnent vainement des coups d'épées dans le rocher et rentrent en claquant de la langue, têtes baissées. 11 Kabeya s'assied, la sueur lui coule abondamment jusqu'au cou ; il parle confusément, fait venir son pot de „buyanga", dépèce sa chèvre, s'en régale tout seul et fait fumer le reste.

12 Cíamá múkaji néébe, ṅ-nyááu amú músombé múdipuwé, múpáṅgá ne úá kúbukuacílá.

13 Kábéyá kúdia mbuji ia bántú, méenú kúbólá. *14* Dimue Cíamá kúmúámbílá ne : „'Ndí ṅkúlékéélá pámbeló bakútape."

15 Paáfumí Kábéyá kú dííbá, kúímbáye, kúbiikíláye, Cíamá kúbúéjá bísóósa mú mácio. *16* Kúmútapábo kúsunsúlángáná bídímbá.

II. Kamampídí ne Nkuvú

1. Kú kálé kuaká, búkua nnyámá buvúá ne múlúíshi úábo úmúé : múntú-nnyámá úá míosa mílé, úá búkóle búpité bua Ntámbúé, cívúma cípité cia Kápúmbú. Díina diende ṅ-Kamampídí Manzanza.

2 Kamampídí kavúá ushípá nnyámá tó, amú u'inyengá bia kúdia, bua kú'ibutúlá kú nzálá. *3* Apó díiyi diámbilebó kudi kálumé áká ne : „Císumbú m̀-búkóle", dikáávúá díflke ne kudi búkua nnyámá. *4* Kúdisángísháyo, kúásá mbéésá múnené, kúsombámu búéná múntú.

5 Dídia, ivúá idiilá pamue, iyá mú kúta. Kamampídí kavúá u'ishiilá múábá, tó. *6* Amú ne iyé, yéeyé kúvúá kúmotá lúésó lua nkunde luvuayó ishiyáshíyá péekó.

7 Cílúmbu kúkosá nnyámá míkaba ; ké múkáléngé Kápúmbú ne : „Tushíye nséntédí úá búkóle bua kúlúíshá kántú áká, ne múédí úá lúshiba bua kútubiikílá paavuakó." *8* Tushíya ngáni ? Tushíya ngáni ?...

9 „Lékeláayí ṅsháále kúditéétélá máayí, múkáléngé Lúngonyoonyo angáte lúshiba", ké Kápúmbú áú ne búmfumu bóṅso. *10* Lúkashí kúnúngáná. Bákua 'á kuenu kúcimúká kúyá mú kúta. *11* Lúngonyoonyo kúélá lúshiba mú nshingu kúbandá kúúlú, kálu e kúmúbakúlá. *12* Kápúmbú kúbúélá, kúlaadílá pánshi múdingishé túlu. Lúésú lua nkundé ṅ-dúálu amú péekú lusabá.

13 Kátupa ne ndéépe, Kamampídí puaa, lúsapú kú díapá, múákuniende múnníma. *14* Ubúélá, cíánzá pá kábálu ne mú cíasu cia mááni : utúntá uelá, utúntá uelá... *15* Kápúmbú utabúlúká uelá ukuatá pá díbokó, bilémángáná. *16* Kápúmbú kúélá Lúngonyoonyo

12 La malheureuse Ciama est là assise, toute rêveuse, sans avoir à qui confier sa peine.

13 Kabeya mangea les chèvres des autres à en perdre les dents. 14 Voilà qu'un jour Ciama lui dit : „Je te laisse à l'extérieur pour qu'on te tue."

15 Lorsque Kabeya revint du vol, il chanta, appela (au secours), Ciama se boucha les oreilles. 16 Il fut tué et l'on mit ses membres en pièces.

II. Kamampidi et la Tortue

1 Autrefois, la gent animale avait un ennemi commun : un homme-bête aux longs poils, plus fort que le Lion, plus vigoureux que l'Éléphant. Il s'appelait Kamampidi Manzanza.

2 Kamampidi ne tuait pas les animaux, il s'emparait seulement de leur nourriture pour les décimer par la faim. 3 Mais la parole qu'avait dite cet homme (quelqu'un) : „L'union fait la force" était déjà connue chez la gent animale. 4 Ils se réunirent, construisirent un grand palais et y habitèrent en frères.

5 Leur nourriture, ils la prenaient ensemble (en commun) et ils allaient à la chasse. Kamampidi ne leur laissait pas de place. 6 Une fois qu'ils étaient partis, lui revenait manger à son aise le pot de haricots qu'ils avaient coutume de laisser sur le feu.

7 Cette affaire coupa les ceintures aux animaux (les laissa perplexes), alors maître Éléphant de dire : „Laissons un garde bien fort pour faire la guerre à ce petit homme, et un siffleur pour nous appeler quand il viendra." 8 Qui laissons-nous? Qui laissons-nous? (crie en chœur la gent animale).

9 L'Éléphant répondit avec autorité : „Laissez, je reste pour mesurer la profondeur d'eau moi-même (je reste pour tenter la chance), monsieur le Caméléon prendra le sifflet." 10 Un applaudissement crépita. Ils vidèrent les lieux et allèrent à la chasse. 11 Le Caméléon attacha le sifflet à son cou et monta dans l'arbre, le sommeil le surprit. 12 L'Éléphant entra et se coucha par terre. Le pot de haricots cuisait.

13 Un moment plus tard, Kamampidi vint, sa gibecière à l'épaule, son petit frère derrière lui. 14 Il entra, prit une petite écuelle et la trempa dans la calebasse à huile : il en puisa et en mit, en puisa et en mit... 15 l'Éléphant, s'éveillant, le prit par le bras ; ils s'empoi-

díiyí bua kúélá lúshiba. *17* Lúngonyoonyo umvúá, utabúlúká (kuluelaye) kúlubóóbóláye :

„Bayíile mú kútee — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá.
Kánumóna kányámáá — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá.
Kányámá kááyee — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá.
Múan'á Kampátájá — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá.
Baámúkumí múkolo — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá.
Uámútuukí cítupee — Munkélébéndéé munkélebendee mpíá."

18 Káana kaabo ne Kamampídí kúélá músámbó bua kúmúpa díkanda :

„Kamampídí Ma, Kamampídí Manzanza
Bóóya buebe léélu, Kamampídí Ma
Kamampídí Manzanza baábutuudí léélu,
Kamampídí Ma, Kamampídí Manzanza
Tupúla lukasa túáfu, Kamampídí Ma."

19 Kamampídí kútupúlá Kápúmbú míbángá (kúbúélá) mípuilé mú búlóbá, kóokú kádioshá lúbílú kú másélé ne múákuniako ne nsapú nkundé tente. *20* Búkua nnyámá buvúá, kúsángáná Kápúmbú pánshi udílákáná, Lúngonyoonyo kúúlú uabíshá méesó, lúshiba lúbengelé mú nshingu. Kúkácílábo.

21 Cípúngú kúshiyábo Ntámbúé, kúsángánábo amú múkapúlá míosa. *22* Kúshiyábo Ngúvu, Mbówa, Nkashaama... Kamampídí kákayí kabateeká. *23* Kútuabó mítu pánshi, kúébéjángáná úá kúshiyá. *24* Nkuvú pánshi juu : „Nshiyááyí méemé". Cíbíngú wooo. *25* Kábúndí kúmúákúílá, Nkuvú kúshaalá, kúbúélá mú cíasu cia mááni kúsombá, kúdielá masóká abidi.

26 Kamampídí kavúá, kambúlá kábálu ne múndi mútúnté mááni, Nkuvú keelá kakuatá, kamúkopéká masóká. *27* Lúngonyoonyo kúélá lúshiba :

Bayíile mú kútee...
Kááakunia kaa Kamampídí ne cishaadídí :
Kamampídí Ma, Kama...

28 Nkuvú kácíá uakuatá kálumiana kú díbokó. Kúyáku múúlú kúyáku pánshi, mafúta kúkatámpákáná : cíánaana.

29 Búkua nnyámá kúfíká, kúkakuatá kúkazáázá. Káana kaabo kúdikumá kú másélé.

gnèrent. 16 L'Éléphant cria au Caméléon de siffler. 17 Le Caméléon entendit, s'éveilla et siffla :

„Ceux qui sont allés à la chasse — Munkelebendee, munkele...
Venez voir la petite bête — Munkelebendee munkelebende mpia
Quelle petite bête — Munkelebendee munkelebende mpia
Le fils de Kampataja — Munkelebendee munkelebende mpia
On l'a frappé à la jambe — Munkelebendee munkelebende mpia
Il en a perdu une partie — Munkelebendee munkelebende mpia".

18 Le petit frère de Kampidi chanta pour l'encourager :

„Kamampidi Ma, Kamampidi Manzanza
Tes poils aujourd'hui, Kamampidi Ma
Kamampidi Manzanza, on les enlève aujourd'hui,
Kamampidi Ma, Kamampidi Manzanza
Culbute-le vite, nous sommes perdus, Kamampidi Ma."

19 Kamampidi culbuta l'Éléphant, ses défenses s'enfoncèrent dans le sol, lui prit la fuite avec son frère, sa gibecière étant remplie de haricots. 20 La gent animale vint et trouva l'Éléphant hurlant à terre, le Caméléon sur l'arbre, écarquillant les yeux, le sifflet pendant au cou. Ils s'étonnèrent.

21 Une autre fois on laissa le Lion, on découvrit qu'on lui avait enlevé de ses poils. 22 On laissa l'Hippo, le Buffle, le Léopard... Kamampidi les (culbuta) battait tous. 23 Ils baissèrent la tête et se demandèrent qui il fallait laisser. 24 La Tortue se leva : „Veuillez me laisser, moi". Des cris : wooo. 25 Kabundi plaida pour elle, la Tortue resta, entra dans la calebasse à huile, s'assit et se mit deux nœuds coulants.

26 Kamampidi vint, prit la petite écuelle pour recueillir de l'huile, la Tortue le prit et l'enchaîna dans les nœuds coulants. 27 Le Caméléon siffla :

„Ceux qui sont allés à la chasse..."
Le petit frère de Kamampidi à son tour :
„Kamampidi Ma, Kamampidi Ma..."

28 La Tortue avait pris le petit homme par le bras. Il se releva, se baissa, se trempa d'huile : en vain.

29 La gent animale arriva, le prit et l'écrasa ; son petit frère prit la fuite.

POÈME LUBA

par Bartholomée Dipumba
(*Kasayi, Congo belge*)

Dísámbílá dia báápagááno

I

Mvidí Múkulu Máwééjá úá Cíamá,
Káá ! bántú bóṅsó balélá báaná,
E kúíníkábo bééná paabo méená,
Bavua kú búlóbá baalúká bóṅsó,
'Abá bííne bafúá, biimítá báṅgá,
Kúpétábo lúúmu panúápá lúṅgí !

II

Kadí ṅ-cíni cíṅdi múkúenzé méemé ?
Kúselá múkaji úáni úá búaná,
Kúfilá mápanda kúfilá búicíá,
Kúséésá múítú kúkunzá méesó,
Kúteyá ngúlúngu múnené múiké,
Ncimá pá mátamba iangéélá méenú
Tukunda mú máayí tuantúá mú bíalá,
'Nsábúká mísulú ciyí pá máatú,
Kúpooká bídímbá ciyí bu méemé,
Báaná ne bákaji bampángá kúisú.

III

Baani báku kúnteekábo kú cíotá,
Kúṅpá kásanzu kákése bú cíalá :

Prière des païens

I

Dieu, Maweja wa Ciama [1],
hélas! tous les hommes reçoivent des enfants,
leur donnent les noms de ceux de leurs familles,
ceux qui sont morts revivent tous,
les uns meurent, les autres leur succèdent,
ainsi obtiennent-ils beaucoup de gloire ici sur terre.

II

Mais que vous ai-je fait, moi?
J'ai épousé une femme toute jeune,
j'ai donné du vin de palme et du miel,
j'ai maintes fois battu la forêt,
j'ai donné une très grande antilope,
j'ai été mordu par des singes,
des poissons m'ont piqué les doigts de leurs arêtes,
j'ai traversé des rivières sans pirogue,
aussi n'ai-je plus que la peau et les os,
et les enfants et les femmes ne me reconnaissent plus.

III

Mes beaux-parents m'ont invité chez eux,
ils m'ont présenté un petit morceau de bois :

[1] Un des noms que les païens donnent à Dieu dans leurs cérémonies religieuses.

„Sombá ápá bietu udíé bia pá díikú,
Bia úébe éú múkaji Mbómbó múaná,
Dinda pamba cítaala kúélá múinú,
Ne Mbómbó lónda njílá úá mú cíadí,
Upíngána kuebe kuyí músáamé,
Ciebe cíntú écí cialélá báaná,
Cialélá Cíbuabua cialélá Káṅkú,
Nankú peetu máála túanúá bú máayí."

IV

Kadí léélu éú ṅkáádí múpóṁbé,
'Nkáádí múkóle múshaalá bú káaná,
Kuani kú mútu kútooká bú ndáṅdá,
E kápia paaku kúndaká bú lúepó,
Nzooló báátaatu kúdia bú cíombé,
Bakáádi báfue kálékálé búumé,
Nè bacidi mú cíína ábá bákúṁvúé,
Bééná mbukú ékú bammáná bíumá,
Bíjímbá paabio kúmpitá kú búṅgí,
Ké bíṅgá múmánya bimue múpáṅgá.
Kíá ! múína ámú paani ciangúdí múaná !

V

Mfumu, mángá aani ṁbéédi mú díikú,
Bísáka ne bíanda ṁbáákoshí bíonsó,
Mvidia ia báátaatu ṁbáápoodí máaní,
Bua bíáji bia kuani amú bándéṅgá,
Lúbukú cíngéni paako kácíṁbé,
Né ṅ-dua cíbúngú nanshá lua mú máayí.

„Assieds-toi là-dessus pour goûter la cuisine
de la petite Mbombo, ta fiancée ;
demain avant le chant du coq,
prends le chemin droit devant toi avec Mbombo
et rentre chez toi en bonne santé,
puisse ta femme mettre au monde beaucoup d'enfants,
puisse-t-elle enfanter Cibuabua et Kanku,
pour que tu nous donnes beaucoup de vin."

IV

Me voilà enfin depuis longtemps mélancolique,
j'ai vieilli et suis redevenu comme un petit enfant,
mes cheveux ont blanchi comme de la ouate,
le feu m'a léché comme du sel,
mes mânes, depuis longtemps vermoulus,
et ceux qui t'entendent encore dans le tombeau,
ont mangé toutes mes poules,
les féticheurs de leur côté m'ont ruiné,
j'ai trop de bijimba [1]
dont je connais les uns et ignore les autres.
Comment donc se fait-il que je n'obtienne pas d'enfant?

V

Seigneur, j'ai brûlé tous mes fétiches,
j'ai coupé tous leurs vans,
j'ai défeuillé les mvidia [2] *de mes pères,*
je ne leur immolerai plus aucune victime,
qu'ils m'envoient quelque malheur,
loin de moi le lubuku lua cibungu ou bien lua mu maayi [3].

---

[1] Ingrédients du *buanga* (remède superstitieux) auxquels les féticheurs attribuent une force quelconque.

[2] Un arbre représentant un père, un grand-père décédé auquel on voue un culte particulier.

[3] *lubuku lua cibungu* : le devin ou la devineresse secoue un pot contenant toutes sortes de *bijimba* ; leur position explique l'origine des malheurs qui accablent les consultants. *Lubuku lua mu maayi* : le devin ou la devineresse regarde dans un pot contenant de l'eau où il prétend découvrir l'origine des maux.

VI

'Ngénze kabidi múni édí díibá?
Bia pá búlóbá ápá ṁbáábengí bíonsó,
Mvidí Múkulu Máwééjá úá Cíamá,
'Ngúṁvúákú, ṅteeleja kú díiyí,
'Mpa címúmá écí cíṅdi mújíṅgá,
Cia diani díbaka ne Mbómbó múaná,
'Mpeesháákó kaa kúdia nááku bia lóṁbá,
Díloolo bia lúúya dinda bítúuyá,
Ne mfúme kú lúéndó kaavúá kányéemá,
Túbokó túólólá kakényá méenó :
„Taatu úáni aú, taatu úá méemé".

VI

Que dois-je faire à cette heure?
Je dédaigne toutes les choses de la terre,
Dieu, Maweja wa Ciama,
écoute-moi, exauce-moi,
donne-moi ce fruit tant désiré
de mon union avec la petite Mbombo,
qui puisse prendre part à mon repas du matin
et du soir, et qui à ma rentrée du voyage
puisse m'aborder avec joie
et me sourire à bras ouverts :
„O mon père, o mon cher père!"

BIBLIOGRAFIE

Ralph L. Beals and **Harry Hoijer**, *An Introduction to Anthropology*. With the Collaboration of **Virginia More Roediger**. (New York 1953², The Macmillan Company); XXI + 658 p.; kaarten en figuren.

De term anthropologie moet hier in zijn ruimste betekenis worden opgevat; hij slaat zowel op de culturele als op de physische anthropologie. Schrijvers die aan de Universiteit van California, Los Angeles, doceren, schreven deze „Inleiding" om hun eerste- en tweedejaars-studenten van dienst te zijn, maar een inleiding die meer dan zes honderd bladzijden bevat, heeft veel kans een leerboek, en zelfs meer dan dàt te zijn. In alle geval is het solied en verzorgd werk waaraan niet alléén studenten plezier zullen beleven. Aan de physische anthropologie worden zeven hoofdstukken besteed, aan de culturele eens zoveel.

De bibliographie vermeldt slechts in het Engels gepubliceerde boeken, zodat verschillende standaardwerken onvernoemd bleven; aldus is er bij het hoofdstuk „Language" geen spraak van A. MEILLET et MARCEL COHEN, *Les Langues du Monde* (Paris 1952²). Van PAUL SCHEBESTA wordt slechts *Among Congo Pygmies* (London 1933) opgegeven, blijkbaar de vertaling van *Bambuti, die Zwerge vom Kongo* (Leipzig 1932), dus van een der kleinere, voorlopige werken over de Pygmeeën; van zijn groot en definitief werk *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (Brussel, 1938-1950), uitgegeven door het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut, is er geen spraak, evenals van vele andere geschriften die blijvend gezag hebben verworven.

V. D. W.

G. Hulstaert, *Étude d'une langue africaine*. Overdruk uit de „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft" (Schöneck, Beckenried), IX, 1953, p. 133-141.

Dit opstel bevat beschouwingen over de taalproblemen waarvóór een missionaris zich in zijn gebied geplaatst ziet, en enkele wenken

voor het samenstellen van een woordenboek. Schr. spreekt hier uit jarenlange ervaring vermits hij de auteur is van het prijzenswaardige *Dictionnaire français-lomongo* (1952), mijns inziens een der secuurste Bantoe-woordenboeken.

A. B.

Kiswahili. Ein Führer in die Anfangsgründe. Unter Mitwirkung mehrerer Afrikamissionäre bearbeitet von **P. Erich Eberle**, O. F. M. II. verbesserte Auflage. (Olten 1953, Schweizer Kapuzinermission) ; 142 blz.

Behalve de bekende grammatica's van E. STEERE en C. MEINHOF [1] staan aan degenen, voor wie E. H. ASHTON's standaardwerk over het Swahili te uitgebreid is, als inleidende handboekjes de kleinere taalgidsen van DELIUS-ROEHL [2] en PERROTT [3] ten dienste, alsmede het minder aanbevelenswaardige boekje van VERBEKEN [4], hetwelk trouwens zich tot het Kingwana beperkt. Aan deze reeks wordt nu de tweede herziene uitgave van EBERLE's inleiding op het Swahili toegevoegd. In overzichtelijke vorm en duidelijke druk biedt deze gids alle noodzakelijke gegevens, welke voor een eerste kennismaking met een Bantoetaal in het algemeen vereist zijn, overeenkomstig de regels, die door het Inter-Territorial Language Committee for the East-African Dependencies werden vastgesteld. Een uitgebreide woordenlijst Swahili-Duits en Duits-Swahili-Engels verhoogt de bruikbaarheid voor de praktijk, evenals de lijst „Usichanganye maneno", welke het boek besluit en de beginner voor het gevaar van schijnbare homonymen behoedt.

Enkele opmerkingen : de mededeling in het voorbericht, dat „Als Bantugruppe gehört Kiswahili zur semitischen Sprachfamilie" zal door geen linguist kunnen worden onderschreven.

---

[1] E. STEERE, *Swahili Exercises*, rev. by A. B. HELLIER (London 1947) ; C. MEINHOF, *Die Sprache der Suaheli*. Deutsche Kolonialsprachen, Bd. II (Berlin 1940).

[2] G. DELIUS und K. ROEHL, *Wegweiser in die Suaheli-Sprache* (Rügenwalde 1940).

[3] D. V. PERROTT, *Teach Yourself Swahili*. Engl. Univ. Press (London 1951).

[4] A. VERBEKEN, *Petit Cours de Kiswahili pratique* (Elisabethville 1944) ; zie voor Kingwana ook F. H. LE BRETON, *Up-Country Swahili Exercices* (Richmond 1949).

De uitspraak van *K* „wie *ggh*, nicht der harte Kehllaut" (blz. 11) negeert het voorkomen van de velare explosief naast de velare frikatief. De op blz. 21 onder „die wichtigsten Bantu-Adjectiva" opgenomen *-amini*, *-aminifu*, *-takatifu* en *-tamu* zijn arabische leenwoorden, ofschoon zij zich naar de Bantoeprefigatie richten. Naast de (blz. 35) gegeven vorm *sitapiga* van het negatieve futurum komt tevens, wellicht bij voorkeur, het negatieve praesens *sipigi* voor [1]. In de paragraaf, welke de „zeitlose Präsensform" behandelt (blz. 46, regel 13 e. v.), wordt ten onrechte in b. v. *mti waanguka* het prefix als „aus *una* = *wa*, *ina* = *ya*", enz. verklaard ; het formans *-a-* is zeker niet uit *-na-* ontstaan. Blz. 76 aanm. : „mit persönlichen Fürwörtern verbunden verlangen, außer *na*, alle Präpositionen im Kiswahili das besitzanzeigende Fürwort" is in deze redaktie niet geheel juist ; het geldt hier n. l. niet eigenlijke voorzetsels, maar oorspronkelijke substantiva (als „prepositie" gebruikt), welke derhalve *klasse-prefix* + *possessivum* vereisen.

Kleinere drukfouten zijn ten slotte : blz. 40 tweede kolom („Imperfekt") lees : *si*, en blz. 47 regel 11 v. b. *s-ili*, lees : *si-li*.

Afgezien van deze kleine aanmerkingen kan het hier aangekondigde boek als inleidende gids voor beginnelingen zeer zeker worden aanbevolen.

Leiden H. P. Blok.

Mariette Haugen, *Oerwoud, Bantoe en... een Vrouw. Omzwervingen in Kongo's Wildernissen* (Leuven 1951, Davidsfonds) ; 272 blz., kaart, afbeeldingen buiten de tekst.

Meer dan een kwarteeuw geleden vertoefde schrijfster in Zuid-Kongo als echtgenote van een bestuursambtenaar ; ze diept in dit aangenaam geschreven boek haar herinneringen op en hoopt dat deze voor de lezer, die verondersteld wordt niets van Kongo af te weten, een revelatie zullen zijn. Met liefde schrijft deze dappere en gevoelige vrouw over het gebied dat haar een tweede vaderland was geworden, vooral dan over de pittoreske kant er van, doch vaak verwerkt ze, een beetje onhandig soms, wat ze uit boeken heeft vernomen. v. d. W.

[1] Cf. H. P. Blok, *Swahili Anthology* (1948), blz. 80, noot. Kongo-Overzee XV (1949), blz. 268 ; *A Guide and Aid to Swahili Examinations* (Dar-es-Salaam 1929), blz. 58.

Adrian Conan Doyle, *Heaven has claws* (London 1952, John Murray); 198 p. avec une carte schématique et 22 photos.

Le fils du créateur célèbre de Sherlock Holmes décrit ici une expédition faite le long de la côte orientale africaine.

C'est surtout un récit de ses exploits de pêcheur de grands poissons et de monstres marins (requin, raie électrique, etc.).

Quoique ne concernant en général donc que l'aventure piscicole dans les régions tropicales, ce livre présente un intérêt tout spécial pour celui qui s'intéresse à la politique dans cette partie du Continent au Sud du Sahara, car il contient quelques passages vraiment révélateurs sur l'avenir présumé de cette partie de l'Afrique. Qu'on en juge :

Page 33 (chapitre intitulé *L'Est-africain hindou*) : „Ce que je vis à Gibraltar et à Mombasa et plus tard à Zanzibar confirmait mon opinion qu'à la longue la plus grande menace à notre train de vie ne vient pas de la brutalité insinuante de la Russie mais bien de l'astuce infiniment plus grande de l'Inde. La Russie soulève le monde à armer les canons et mettre à point les bombes ; l'Inde s'infiltre doucement avec le sourire et un grand sac de roupies. Ceci ne s'applique pas seulement à Mombasa et Nairobi mais aussi à chaque ville et village de l'intérieur et les gens au courant de ces faits, adressent maintenant leur lettres à des amis ou des parents comme „Mombasa, Est-africain hindou" au grand scandale des autorités locales.

De tous les changements que j'ai observés depuis ma dernière visite en 1929, en y ajoutant l'opinion de ceux qui ont passé leur vie dans cette partie du monde, je n'hésite pas à déclarer que, à moins que les autorités montrent le poing — et un poing bien armé encore — d'ici une dizaine d'années l'Est-africain ne fera plus partie de l'Empire britannique. A sa place se trouvera un dominion de l'Empire associé de l'Inde et du Pakistan. Et cette main-mise se fera aussi pacifiquement et pourtant aussi complètement et désastreusement que, mettons, les ravages de termites dans les reliques du Dr. Livingstone. Et, ne vous y trompez pas, derrière ce mouvement d'inter-pénétration hindoue, il y a des personnalités de la plus haute importance."

Page 173 : „La politique de la Fabian Society basée sur une ignorance totale de la mentalité africaine, en sapant d'une part

l'autorité et la discipline essentielles du blanc et en inondant le pays d'employés quasi-illettrés pour des Plans de Développement Colonial grandioses mais catastrophiques, n'a rien fait pour aider l'Afrique mais à tout fait pour aider les plans d'une Inde consciemment impérialiste.

Dans les centres coutumiers de l'Est-africain le Noir, gardant toutes ses superstitions et réactions primitives de ses ancêtres a cessé d'être un élément simple, obéissant, aimant la distraction — donc une entité utile au Continent — pour devenir un nègre vaniteux et truculent. Mais... ce n'est pas de sa faute ! C'est la faute de ceux qui, par les voies du gouvernement, dictent à la population blanche leur politique raciale bouleversant totalement les valeurs fondamentales et le point de vue du noir par l'introduction dans cette société encore primitive de ces horreurs, telles que le Syndicalisme etc...

La politique des Travaillistes en brouillant le point de vue entre blancs et noirs, a renforcé incommensurablement la main-mise de l'expansion hindoue sur l'Est-africain. Et, ne nous y trompons pas, en constatant que la majorité des milliers d'émigrants hindous formant cette pointe de pénétration, sont encore sales et ne pensent qu'à gagner de l'argent et à faire des enfants. Beaucoup des premiers colonisateurs britanniques ne valèrent d'ailleurs pas mieux.

Tandis que le Colonial Office à Londres mine inconsidéremment le pouvoir sur le noir primitif du blanc modéré et juste, les Hindous sont occupés à se forger une main-mise immuable sur le commerce et les finances du pays. Et, en même temps leurs frères plus éduqués concentrent leurs activités sur le contrôle des conseils communaux de toutes les communautés africaines de l'Est, de Nairobi à Dar-es-Salaam et jusque dans les trous les plus éloignés de l'intérieur.

Une fois obtenue cette majorité (ils l'ont déjà dans plusieurs endroits!) on fera pression, à l'aide des votes communaux et du travail d'équipe sur le plan commercial, pour obtenir un changement des lois sur l'immigration.

Et la politique à courte vue des gens de Londres, en invalidant l'autorité des colons blancs, garantit qu'un changement se fera sous peu.

Mais alors, la seconde vague d'immigration hindoue aura un caractère tout à fait différent : elle se composera surtout d'avocats, de

docteurs, de banquiers, d'experts en minéralogie, en agriculture en architecture etc... et, finalement... d'officiers militaires ! Dans les rangs de ces hommes se formera alors le Gouvernement hindou futur de ce qui fut à un moment donné l'Est-africain britannique. A moins que les colons blancs se libèrent une fois pour toutes de l'influence néfaste de la politique travailliste sur les multitudes primitives de l'Afrique, et n'établissent un Gouvernement de leur choix hors de toute influence extérieure (comme les Parlements du Canada et de l'Australie) ils perdront le Continent. Et ils l'auront mérité !"

Il est d'autant plus remarquable que tout ceci fut écrit avant que n'eurent éclaté les troubles Mau-Mau.

Londres. M. H. C. WILLEMS.

Henry de Monfreid, *Le Cimetière des Éléphants* (Paris 1952, Édition de La Table Ronde) ; 249 p.

Ce livre présente un intérêt d'actualité parce que l'action se passe dans cette partie du Kenya qui est quotidiennement dans les journaux de dernière heure au sujet de la répression des Mau-Mau.

Bien entendu, c'est du roman. Mais nous savons que l'écrivain (que nous connaissons de longue date par ses récits captivants — *Secrets de la Mer Rouge*, *Croisière du Hachich*, *Roi des Abeilles*, etc.) a vécu la plupart des aventures qu'il décrit.

Après la lecture de ce livre curieux et malgré le rôle humanitaire que l'auteur semble y avoir joué, l'on ne peut s'empêcher de se demander quelle influence indirecte le contact journalier de l'auteur avec des indigènes Kikuyu peut avoir eue sur la suite des événements qui ont tant bouleversé cette partie de l'Afrique britannique.

Car, un auteur bien intentionné, plein d'expérience de l'Afrique et d'une grande part de ses habitants, un „sage" aux yeux de beaucoup, peut néanmoins se tromper malgré son désir de rester objectif, influencé inconsciemment par ses atavismes et des restes de loyauté nationaliste.

Que de fois ne prenons-nous pas un reportage venant d'un des quatre coins du monde comme vérité objective, malgré que le journaliste qui l'a écrit soit inconsciemment sous l'influence de préjugés acquis de par son éducation, sa nationalité, son expérience personnelle d'une partie seulement de l'humanité ?

Le Cimetière des Éléphants contient des renseignements très intéressants sur la vie et les habitudes de la grande et de la petite faune d'Afrique centrale, quelques observations assez caustiques sur les Anglais, les indigènes et quelques gens de passage. Il est empreint d'une philosophie toute particulière à l'auteur, inspiré sans doute par ses quarante années de vie d'Afrique.

M. H. C. WILLEMS.

L. Adam, *Hoe Egypte onder militair bewind kwam* (Leiden 1953, Universitaire Pers) ; VIII + 47 p.

Dr. ADAM van het Afrika Instituut — Studie Centrum Leiden, heeft zich voor de ondankbare, maar voor hem wellicht passionante taak gespannen de voor de Westerlingen moeilijk te doorgronden politieke en staatkundige verwikkelingen in Noord-Afrika op de voet te volgen. In deze nieuwe brochure heeft hij het over : I. het voorspel van de omwenteling in Juli 1952 ; II. Egypte onder militair en burgerlijk gezag ; III. Egypte onder militair bewind ; V. de versteviging van het militair bewind. Dus over het voorspel en verloop der recente Egyptische revolutie. De nieuwe leiders aldaar hebben de slag nog niet gewonnen, want, zegt Schr., onder voortdurend belagen door feodale elementen, partijleiders, ontevreden officieren en linkse elementen, moeten zij nu Egypte bevrijden niet alleen van de Britse bezetting, maar ook van vrees, armoede, onwetendheid en ziekte. Dit wordt hun zwaarste taak.

V. K.

A. Verbeken et **M. Walraet,** *La première traversée du Katanga en* 1806. *Voyage des „Pombeiros" d'Angola aux Rios de Sena. Traduit et annoté par...* (Bruxelles 1953, Institut Royal Colonial Belge) ; 135 p., uitslaande kaart, 6 platen buiten de tekst ; fr. 150.

Zowat vijftig jaar vóór Livingstone doortrokken twee mulatten in Portugese dienst, de trafikanten (Pombeiros) PEDRO JOÃO BAPTISTA en ANASTACIO JOSÉ, het Afrikaanse continent van Angola tot Mozambique (1802-1811). Hun tocht ging door het land der Lunda en door een groot deel van Zuid-Katanga.

Hun journaal dat hier wordt vertaald en van aantekeningen voorzien, heeft niet zo heel veel wetenschappelijke waarde, maar

bevat toch genoeg interessante wetenswaardigheden om een uitgave te rechtvaardigen. Trouwens, den keizer moet gegeven worden wat des keizers is. Zij zijn de eerste geciviliseerden geweest die Centraal-Afrika van West naar Oost doortrokken. Zij maakten het bestaan bekend van de grote rivieren in Zuid-Katanga : Lubilashi, Lubudi, Lualaba, Lufira en Luapula, evenals van het Kundelungu-massief en van de zout- en kopermijnen.

V. K.

J. Roussel, *Koloniale Plichtenleer.* Vrij naar het Frans door J. Croux. (Brussel 1953, Scheut-Edities) ; 238 p.

In 1945 verscheen een Nederlandse vertaling, verzorgd door p. Laenens, van de *Déontologie Coloniale* door dr. J. Roussel, beiden missionaris van Scheut. Zowel de Franse als de Nederlandse uitgave waren spoedig uitverkocht. Wat p. J. Croux ons thans aanbiedt, is meer een bewerking dan een tweede vertaling van het origineel. Zij handelt in het breed over de morele problemen der kolonisatie en over de zedelijke aspekten van om het even welke koloniale loopbaan. Ongetwijfeld zal dit boek menigeen tot zegen strekken, gelovige en ongelovige.

Daar het welslagen van ons opvoedingswerk in Kongo in grote mate afhangt van onze kennis van het zieleven der Inlanders, werd ook aan de psychologie der Zwarten een hoofdstuk gewijd. In verband hiermee had men goed gedaan met gewag van de Bantoe-filosofie [1] te maken ; het is zoveel gemakkelijker een begrijpende, rechtvaardige houding tegenover de natuurmensen aan te nemen als men doorgedrongen is tot de gronden van hun wereld- en levensbeschouwing.

V. d. W.

B. Holas, *Les Masques Kono (Haute Guinée française). Leur Rôle dans la Vie religieuse et politique.* (Paris 1952, P. Geuthner) ; 202 p., 35 fig., 12 platen, 1 kaart ; 2250 Fr. frs.

De titel van het werk wijst er op dat het om de Kono van Frans-Guinée gaat, volk dat volgens Schr. niet mag verward worden met de Kono in Sierra Leone met wie het weinig uitstaans zou hebben.

---

[1] Zie : Pl. Tempels, *Bantoe-Filosofie.* (Antwerpen 1946, De Sikkel).

Over de Kono van Frans-Guinée is er nog maar weinig verschenen. Zij behoren ethno-linguistsisch, volgens de auteur, tot de Mande-Fu en houden zich in de beboste delen van Guinée op, bij voorkeur op de open plekken, deels echter ook in de savannestreken, zodat zij op het eerste gezicht een volksstam van het intermediaire cultuurtype lijken. HOLAS, die thans hoofd is van de ethnologische afdeling van *Centrifan Côte d'Ivoire* te Abidjan, heeft een tijdlang tussen de Kono vertoefd en heeft zijn bevindingen neergeschreven, vnl. over de religio-politieke aspecten en functies van de talrijke maskers die er, thans nog, gebruikt worden. Over de maskers nu van deze en van de omliggende gebieden, hun juiste functie, benaming, classificatie, enz., bestaat er heel wat verwarring en tegenstrijdigheid [1]. Toegegeven dat de problemen die zich hier stellen, zeer complex zijn eens dat men nauwkeurig wil tewerkgaan en verantwoorde zaken te boek stellen.

B. HOLAS heeft met zijn opzoekingen ter plaatse gepoogd een stap in de goede richting te zetten ; het was hem in de eerste plaats te doen om feitenmateriaal te verzamelen. Hij heeft zich vnl. beperkt tot het noteren en beschrijven van een aantal maskersoorten en -types in hun natuurlijk milieu. Wat hij in bepaalde streken opgemerkt heeft, wil hij niet *per se* veralgemenen door uitbreiding tot verdere gebieden, maar, zoals TH. MONOD het in zijn woord ten geleide laat verstaan : moest ieder in de hem persoonlijk bekende gebieden beschrijvend werk als dit van HOLAS doen, dan zouden we spoedig in staat zijn eindelijk een waardevolle synthese van de gehele kunst van Afrika op te maken.

Het zal inderdaad dank zij dergelijke monografieën zijn, dat langzamerhand de steeds herhaalde gemeenplaatsen en onnauwkeurigheden betreffende de plastiek van het Zwarte Continent, zullen plaats maken voor wetenschappelijk en artistiek verantwoorde overzichten. Het is de basis waarop een gezonde kunsthistorie van Afrika zal moeten worden gebouwd.

Betekent dit alles nu dat HOLLAS' werk volledig vrij te pleiten

[1] Cfr. o. a. de werken van Dr. HARLEY en de bijdrage van Prof. Dr. P. J. VANDENHOUTE in *Kongo-Overzee*, XVIII, 2-3, p. 153-198, over *Poro en Masker*.

is van onjuistheden, of dat er thans geen enkel vraagteken in verband met de Kono-maskers meer te zetten valt? Hoegenaamd niet! Specialisten in de Westafrikaanse kunst en ethnologie zullen zeker het een en ander aan te merken hebben. We mogen echter aannemen dat schrijver zelf de laatste zal willen zijn om dit te betwisten. Hij heeft niet alles kunnen of willen zeggen over de maskers van de Kono. In de eerste vier hoofdstukken handelt hij achtereenvolgens over: het doel en de ontwikkeling van het masker; drie categorieën van sacerdotale agenten; de technologie; de morphologie; verder wijdt hij vijftien hoofdstukjes aan evenveel verschillende soorten maskers; hij eindigt met notities over de vrouw en het masker, en over de folklore van de maskers bij de Kono. Een aanhangsel met enkele bladzijden over de offers bij de Kono, bibliografische nota's, indices enz. besluiten het boek. Duidelijke figuren en een (jammer genoeg beperkt) aantal platen luisteren het werk op.

HERMAN BURSSENS

MEDEDELINGEN

1. Bij de „Universitaire Pers Leiden" verscheen: a. **Le mouvement coopératif en territoires tropicaux arriérés. — The co-operative movement in tropical less-developed territories,** deuxième symposium international d'économie rurale tropicale 1952. (Publié par l'Afrika-Instituut-Leiden, Rijkslandbouwhogeschool-Gent).

Dit boek bevat de memoranda geschreven voor een internationaal Symposium in 1952 te Gent gehouden, alsmede een samenvatting van de gedachtenwisseling, die naar aanleiding daarvan plaats vond. Het is voorzien van uitvoerige bibliographieën. In de annexes zijn opgenomen de Belgische en Engelse wetgeving voor coöperaties en een ontwerp van statuten. De auteurs zijn deskundigen bij uitnemendheid. Het geschrift geeft een samenvatting van het behandelde onderwerp, zoals moeilijk elders kan worden gevonden. Derhalve kan het werk, zowel aan de wetenschappelijke werker als aan de practicus worden aanbevolen.

Het is de tweede publicatie in de serie verhandelingen van sociaal-economisch-agrarische Symposia, waarvan in 1950 het eerste onder

de titel „Land Tenure Symposium Amsterdam 1950" verscheen.

De verhandelingen, zowel als de samenvatting van de gedachtenwisseling, zijn in het Frans en het Engels opgenomen.

b. **Symposium on Popular Education. — Symposium sur l'éducation populaire, Leiden 1952,** organized by the Afrika-Instituut — Studiecentrum Leiden, 31, III. — 2, IV 1952 (Universitaire Pers Leiden, 1952).

Het werk bevat de inleidingen door Belgische, Britse, Franse en Nederlandse deskundigen geschreven voor een internationaal Symposium over volksontwikkeling in 1952 te Leiden gehouden. De eerste drie groepen deskundigen gaven samenvattingen betreffende de huidige stand van vraagstukken van volksontwikkeling in verschillende Afrikaanse gebieden, terwijl van Nederlandse zijde een overzicht werd gegeven van het werk, verricht ter bestrijding van het analphabetisme en de voorziening van volkslectuur in het voormalige Nederlands-Indië vóór de tweede wereldoorlog, benevens een uiteenzetting door de huidige Gouverneur van de problemen van volksontwikkeling in een primitief gebied als Nederlands Nieuw-Guinea, die aan het werk bijzondere betekenis verleent. Uitgebreide literatuurlijsten wijzen de lezer de weg voor verdere studie van de behandelde vraagstukken. Een verslag van de besprekingen over de inleidingen, waarbij de deelnemers hun practische ervaringen uitwisselden, is aan het werk toegevoegd.

Bij de arbeid tot verheffing van het levensniveau van de bevolking der verschillende Afrikaanse gebieden, neemt de volksontwikkeling een belangrijke plaats in. In toenemende mate wordt het belang ervan ingezien voor alle geledingen van het economische en sociale leven. Het onderhavige werk is een goede gids ten aanzien van de problemen, die zich voordoen, alsmede voor de practische oplossingen, die men in de verschillende gebieden voor die problemen heeft trachten te vinden.

2. L'Institut de Sociologie Solvay (Bruxelles IV, Parc Léopold) annonce la parution de la publication suivante : **Compte rendu des journées interuniversitaires d'Études coloniales**, organisées à l'Université de Bruxelles, les 29 et 30 décembre 1952.

Les travaux des journées ont porté sur les sujets suivants :

L'évolution constitutionnelle du Congo ; la participation des indigènes à la vie politique ; le développement de l'économie indigène congolaise.

Le compte rendu comporte le texte intégral des rapports de MM. les Professeurs Marzorati, Malengreau et Vander Kerken, ainsi qu'un résumé des débats auxquels ont donné lieu ces documents. (Prix : 50 francs.)

3. **L'Association des Écrivains et Artistes coloniaux de Belgique (A. S. B. L.)** se propose de commémorer cet hiver (vers la mi-décembre) le 60e anniversaire de la publication d'Africa, le drame antiesclavagiste du feu baron DESCAMPS-DAVID, ministre d'État, sénateur de Belgique, académicien, etc., le 50e de son Afrique nouvelle et le 20e de sa mort. Cette commémoration à laquelle son Excellence Monsieur le Ministre des colonies a bien voulu accorder son haut patronage consistera, en ordre principal, en une séance académique qui se tiendra au Palais des Beaux-Arts ou dans une autre salle bruxelloise de la même classe et que relèvera la représentation théâtrale de quelques scènes du drame à commémorer.

ONTVANGEN BOEKEN

V. Monteil, *Essai sur le chameau au Sahara occidental*. Études Mauritaniennes n° 2. (Saint-Louis du Sénégal 1952, Centre Ifan-Mauritanie) ; IX + 134 p., 6 platen buiten de tekst.

P. Munien, *L'Assaba, Essai monographique*. Études Mauritaniennes n° 3. (Saint-Louis du Sénégal 1952, Centre Ifan-Mauritanie) ; 72 p.

Mokhtar ould Hamidoun, *Précis sur la Mauritanie*. Études Mauritaniennes n° 4. (Saint-Louis du Sénégal 1952, Centre Ifan-Mauritanie) ; 71 p. ; platen buiten de tekst, uitslaande kaart.

Problèmes agricoles au Sénégal. **L. Papy**, *La vallée du Sénégal, Agriculture traditionnelle et riziculture mécanisée*. **P. Pelissier**, *L'arachide au Sénégal, Rationalisation et modernisation de sa culture*. Études Sénégalaises n° 2. (Saint-Louis du Sénégal 1952, Centre Ifan Sénégal) ; 80 p. ; platen buiten de tekst, uitslaande kaart.

G. Balandier et **P. Mercier**, *Particularisme et Évolution. Les Pêcheurs lebou*. Études Sénégalaises n° 3. (Saint-Louis, Sénégal, 1952, Centre Ifan-Sénégal) ; X + 216 p. ; 26 platen buiten de tekst.

Zeven eeuwen Vlaamse letteren

EUG. DE BOCK

DE VLAAMSE LETTERKUNDE

INGELEID DOOR

ANTON VAN DUINKERKEN

300 blz., inclusief bibliografie en persoonsnamenregister ;

geb. F 120

Hoewel reeds talrijke goede Vlaamse en Groot-Nederlandse literatuurgeschiedenissen gepubliceerd werden, verscheen tot heden geen werk dat zowel de oudste Middelnederlandse letterkunde als de jongste experimentele dichters een plaats geeft. Eug. DE BOCK heeft zijn stof dusdanig behandeld, dat het totale beeld van onze letteren verweven is met het hele tijdsgebeuren. Hierdoor verleent hij aan zijn onderwerp een warmbloedige diepte, die het boeiend maakt als een roman. Verschillende auteurs zijn uitvoerig behandeld, zonder dat de schrijver gestreefd heeft naar een pijnlijke volledigheid.

Het werk vangt aan met de letterkunde van de Middeleeuwen, die kulmineert in de Rederijkerskunst, waaraan de auteur, een autoriteit op dit gebied, zeer diepgaande en wijde perspektieven openende beschouwingen wijdt. Vervolgens leidt hij de lezer langs de draad van de geschiedenis naar de heroïsche tijd van de Vlaamse Beweging, brengt hem in kontakt met het literaire liberalisme en socialisme, wijdt zeer lezenswaardige bladzijden aan het verschijnsel Gezelle en Van Nu en Straks, en toont via het na-oorlogse expressionisme en de jongste Sartriaanse stromingen in de wereldletterkunde de betekenis aan van de jongste schrijvers en dichters van naam.

Verkrijgbaar in elke goede boekhandel

EEN UITGAVE DE SIKKEL, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement : F 225.—. Redactie : Prof. Dr. A. BURSSENS, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. CUVELIER, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. CLEIRE, Apostolisch Vicaris van Maniema ;
P. WIGNY, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. GODDING, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Dr. H. CORNELIS, vice-gouverneur-generaal, Leopoldstad ;
Prof. Dr. E. DE BRUYNE, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. DE MÛELENAERE, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. VAN DER KERKEN, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. VAN BULCK, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. BLOK, Universiteit te Leiden ;
Prof. Dr. P. SCHEBESTA, Mödling bei Wien ;
Prof. Dr. J. WILS, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. VERSTRAETE, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. DE WILDE, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. GELDERS, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. TUCKER, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. P. J. VANDENHOUTTE, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. M. VAN MEERHAEGHE, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. MEEUSSEN, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Prof. Dr. J. LAROCHETTE, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
G. HULSTAERT, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. BOELAERT, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. VAN CAENEGHEM, C. I. C. M., Kasayi ;
PL. TEMPELS, O. F. M., Kamina ;
R. MORTIER, O. M. C., Businga ;
Dr. E. POSSOZ, Brussel ;
G. BRAUSCH, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. MERTENS, S. J., Mpese ;
Dr. J. GROOTAERT, Elisabethstad ;
E. WILLEMS, C. I. C. M., Kasayi ;
B. COSTERMANS, O. P., Faradje ;
M. VANNESTE, M. A., Antwerpen ;
H. VAN THIEL, Mill Hill ;
J. F. CARRINGTON Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. BALLEGEER, Leopoldstad ;
M. H. C. WILLEMS, Londen ;
L. B. DE BOECK, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. WHITE, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. STAPPERS, C. I. C. M., Kasayi ;
B. LEKENS, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren